

GINEFOBIA

MAŁGORZATA SACHA

GINEFOBIA

LĘK PRZED KOBIETĄ
W DYSKURSIE ANTROPOLOGICZNYM
I PSYCHOANALITYCZNYM

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
JAGIELLOŃSKIEGO

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Wydziału Filozoficznego

RECENZENCI

dr hab. Lidia Sudyka, prof. UJ

dr hab. Andrzej Szyjewski, prof. UJ

PROJEKT OKŁADKI

Jadwiga Burek

© Copyright by Małgorzata Sacha
& Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2011
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3226-8



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, fax 12-631-18-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

Wprowadzenie: Arcyludzkie lęki w ludzkich kulturach	7
---	---

Część pierwsza: Na styku tego, co indywidualne i społeczne

1.1. Interfejs psychiczno-kulturowy	15
1.2. Krytycy o Freudzie i psychoanalizie	18
1.3. Psychoanaliza wobec feminizmu, studiów nad płcią i postkolonializmu	30
1.4. Psychoanaliza po postmodernizmie. Problem konstrukttywizmu	34
1.5. Antropologia i psychoanaliza. Antropologia psychoanalityczna	36
1.6. Psychoanaliticy o Indiach i psychoanaliza indyjska	39

Część druga: Praca kultury

2.1. Kultura na kozetce: implikacje programu badawczego Roberta LeVine'a ..	47
2.2. Self w debacie antropologicznej i psychoanalitycznej	53
2.3. Self a problem reprezentacji. Reprezentacje umysłowe i kolektywne	58
2.4. Stany afektywne, afekty, emocje	63
2.5. Kulturowe i genderowe konstruowanie emocji	68
2.6. Praca kultury: symboliczne odsunięcie czy rozszerzenie?	73

Część trzecia: Hinduska kultura, hinduskie self

3.1. Od hinduizmu do hindutwy i komunalizmu	83
3.2. Norma i społeczeństwo. System klasyfikacji a kwestia hierarchizacji	87
3.3. Zakłęty krąg rodziny rozszerzonej	90
3.4. Hinduskie self	93
3.5. Hinduska kobieta: reprezentacje i samoreprezentacje	98
3.6. Spór o Edypa i matkowanie w Indiach	103

Część czwarta: Ginefobia. Na krawędzi kultury

4.1. Od fobii do ginefobii i mizoginii	111
4.2. Źródła lęku przed kobietą	120
4.3. Dobra matka, zła kobieta. Czy istnieje wrodzona natura kobiety?	128
4.4. Horror uwiedzenia i gniewna twarz Wielkiej Matki	131
4.5. Oswajanie kobiecości: wstyd i gniew	138
4.6. Kobięce role religijne i kobiece strategie rytualizacyjne	143
4.7. Zagadka kobiecości w tradycji tantrycznej i śaktyzmie	151
4.8. Ginefobia a współczesne rytuały hinduistyczne.	157
4.9. Kobieta hinduska w diasporze	165

Zakończenie: Postklasyczne Indie a kwestia ginefobii	169
--	-----

Bibliografia	173
--------------------	-----

Skróty

<i>AV</i>	– <i>Atharvaveda</i>
<i>Bauddh</i>	– <i>Baudhāyanasmṛti</i>
<i>Bhg</i>	– <i>Bhagavadgītā</i>
<i>BrhdP, uttkh</i>	– <i>Bṛhaddharmapurāṇa, uttarakhaṇḍa</i>
<i>DvMht</i>	– <i>Devīmāhātmya</i>
<i>JnvT</i>	– <i>Jñānārnavatantra</i>
<i>Kam</i>	– <i>Kāmasūtra</i>
<i>KaulNr</i>	– <i>Kaulavālīnirṇaya</i>
<i>KaulJnNr</i>	– <i>Kaulajñānanirṇaya</i>
<i>KulrnT</i>	– <i>Kulārṇavatantra</i>
<i>LnP</i>	– <i>Liṅgapurāṇa</i>
<i>Mhbh</i>	– <i>Mahābhārata</i>
<i>Manu</i>	– <i>Manusmṛti</i>
<i>MrkP</i>	– <i>Mārkaṇḍeyapurāṇa</i>
<i>SdhP</i>	– <i>Strīdharmapaddhati</i>
<i>ŚatBr</i>	– <i>Śatapathabrāhmaṇa</i>
<i>TaitBr.</i>	– <i>Taittirīyabrāhmaṇa</i>
<i>TrjT</i>	– <i>Tantrarājantra</i>
<i>VsP</i>	– <i>Viṣṇupurāṇa</i>
<i>Yājñ</i>	– <i>Yājñavalkyasmṛti</i>
 malaj.	– malajalam
tamil.	– tamilski

Wprowadzenie:

Arcyludzkie lęki w ludzkich kulturach

„Kłopoty z kulturą” zaczynają się już w momencie, gdy próbuje się podać jej definicję i, niestety, nie kończą się wraz dekonstrukcyjnym gestem usunięcia tego kłopotliwego pojęcia. Być może lepiej zacząć badania nad kulturą i jej aktorami od pozornie prostych pytań, takich jak: „dlaczego ludzie mają kultury?” (por. Carrithers, 1994). Geertzowski postulat rozumienia kultury jako jednocześnie modelu społeczeństwa i modelu dla społeczeństwa (Geertz, 1973a) nie uwzględnia hegemonizacji dyskursu społecznego i kulturowego przez warstwy dominujące. Kultura nie do końca odzwierciedla społeczeństwo, a przynajmniej nie jest refleksem warstw zdominowanych i „niemych”, pozbawionych dostępu do języka jako narzędzia kontroli dyskursu. Kultura jako model dla społeczeństwa też nie jest najlepszym pojęciem, jako że przy takim jej rozumieniu badania nad kulturą ograniczają się do badań nad normatywnym aspektem kultury. Wielu badaczy kultury wraca więc do pytań o ludzkie motywacje i sposoby internalizacji kultury, szukając odpowiedzi na pytanie nie tylko o to, dlaczego ludzie mają kultury, ale również o to, jak wyrażają siebie w kulturach, w których przyszło im żyć (Strauss, 1992a; D’Andrade, 1992; Lutz, 1992).

Nawiązując do słynnej Geertzowskiej metafory kultury jako kwartetu Beethovena (Geertz, 1973b: 11–12), Claudia Strauss ukuwa własną metaforę wychodzącą daleko poza Geertzowskie rozumienie kultury jako „publicznych”, społecznie ustanowionych struktur znaczeń. Strauss pisze, że:

kultura jako całość jest jak muzyka: zawiera zarówno publiczne działanie, przedmioty i symbole, które umożliwiają wspólne uczenie się (prywatna wypowiedź D’Andradego, Sperber, 1985), jak i prywatne psychologiczne stany poznawcze i uczuciowe, bez których owe publiczne elementy nie mają żadnego znaczenia (Spiro, 1987) i nie mogą być odtwarzane (Goodenough, 1981; zob. też: Colby i Colby, 1981; Shore, 1991; cyt. za: Strauss, 1992a: 6).

Troska o to, co pozakulturowe lub nie tylko kulturowe, to nade wszystko niezgoda na kulturowy determinizm. Jak pisze Adam Kuper:

Oddzielanie sfery kulturowej i opisywanie jej w jej własnych terminach stanowi kiepską strategię. Parsons usiłował dokonać syntezy kultury, teorii społecznej i psychologii. Zawiódł jednak w spektakularny sposób. Jeśli jednak nie oddzielimy rozmaitych procesów wrzuconych do jednego worka nazywanego kulturą i nie spojrzymy poza dziedzinę kultury na inne procesy, to nie zajdziemy daleko w zrozumieniu żadnego z nich. Z podobnego powodu tożsamość kulturowa nie może nigdy dostarczyć adekwatnego przewodnika po życiu. Wszyscy mamy wielokrotne

tożsamości; nawet jeśli zaakceptuję, że posiadam prymarną tożsamość kulturową, mogę nie chcieć się jej podporządkować. Poza tym nie byłoby to zbyt praktyczne. Funkcjonuję na rynku, żyję poprzez moje ciało, walczę o władnięty przez innych. Jeśli mam się postrzegać jedynie jako byt kulturowy, pozostawiam sobie niewiele przestrzeni na manewr lub kwestionowanie świata, w którym się znajduję (Kuper, 2005: 213).

W cytowanym powyżej tekście Kuper dotyka istotnego problemu budowania indywidualnej tożsamości człowieka żyjącego w konkretnej kulturze. Aż nazbyt często w studiach nad kulturą esencjalizowano płynny konstrukt, jakim jest kulturowe self, hipotetyczny nośnik tożsamości kulturowej. Nancy Chodorow zauważa, że generalizowanie na temat charakteru kulturowego lub narodowego zarówno zaciemnia, jak i rzuca światło na problem tożsamości. Jak podkreśla Chodorow, zaciemnienie często odbywa się politycznym i kulturowym kosztem grup marginalizowanych oraz empirycznym kosztem psychologicznej indywidualności. Jednocześnie taka generalizacja zawiera pewne ziarno prawdy (Chodorow, 2004a: 208–209). Być może przesadzone są tezy niektórych radykalnych antropologów psychologicznych, takich jak Philip Bock, który utrzymuje, że cała antropologia jest psychologiczna, a cała psychologia jest kulturowa (Bock, 1988: 211–214). W nieco skromniejszym zakresie należałoby mówić o istnieniu interfejsu psychiczno-kulturowego. Badania nad nim z pewnością przysłużą się odpowiedziom na pytania, które pojawiają w niniejszej pracy, pytania o tożsamość kulturową i indywidualną, ludzkie motywacje i ludzkie emocje w kulturach. Widziana z takiej perspektywy kultura jawi się przede wszystkim jako system reprodukcji i produkcji tożsamości. Lęki i fobie społeczne wiele mówią o konfliktach wewnętrznych zarówno w osobowości każdego indywidualnego aktora kulturowego, jak i w samej kulturze. Klucz do interpretacji psychicznych i kulturowych konfliktów leży zarówno w niedoskonałości indywidualnych mechanizmów adaptacyjnych ludzkiego ego, jak i w niedoskonałości mechanizmów kulturowych, powołanych do produkcji i reprodukcji – parafrazując metaforę Donalda Winnicotta – „wystarczająco dobrych” tożsamości. Nie chcę przez to powiedzieć, że kultura w ogóle lub jakaś konkretna kultura jest czynnikiem patogennym, ale że pewne powtarzalne symptomy patologii w konkretnej kulturze mogą wskazywać na nieefektywność kulturowych sposobów radzenia sobie z lękiem wynikającym z poczucia nieadekwatności lub porowatości własnej tożsamości. W przypadkach skrajnych pewne kulturowe rozwiązania mogą nawet stymulować określone formy lęku. Mówiąc o symptomach patologii, niekoniecznie zakładam istnienie uniwersalnych definicji patologii i definicji konkretnych jednostek chorobowych, które byłyby adekwatne w odniesieniu do każdej kultury, ale raczej zakładam, że w każdej kulturze istnieje tak czy inaczej zdefiniowana granica pomiędzy zaburzeniem psychicznym a zdrowiem psychicznym (Alarcón, Foulks i Vakkur, 1998; Bhugra i Munro, 1997). Lęki wynikające z odczuwania problemów tożsamościowych można uważać za patologiczne wtedy, kiedy narzędzia kulturowe dotychczas stosowane do kontenerowania takich lęków stają się nieadekwatne (najczęściej dzieje się tak w kontekście zmian kulturowych, w procesach inkulturacji lub akulturacji, w procesach hybrydyzacji kulturowej), kiedy jednostka ma wadliwy mechanizm kontenerowania własnych lęków lub kiedy zasadniczo wydajnego mechanizmu kontenerowania lęków nie można prawidłowo używać (np. w sytuacjach kryzysowych spowodowanych czynnikami zewnętrznymi lub rozwojowymi).

W badaniach nad tożsamością i lękami związanymi z kształtowaniem się tożsamości nie sposób pominąć kategorii płci kulturowej. Studia genderowe mają już swoją historię, ale dopiero współczesna ich forma staje się niezwykle atrakcyjna (Barnard, 2006: 198–204; Ortner, 1984; Strathern, 1987). Pozycyjność (lub według innych: interseksjonalność) płci, ulokowanie tej kategorii na przecięciu innych ważnych kategorii analizy antropologicznej – takich jak rasa, naród, klasa, status, grupa wiekowa, ciało – spowodowały, że analizy dotychczas nieco „odcieleśnionych” aktorów gry kulturowej stały się bardziej konkretne i wiarygodne (por. Knauff, 1996: 219–247). Współczesny kryzys kategorii antropologicznych nie przekreśla problemu studiów genderowych, lecz raczej wskazuje nowe tematy do dyskusji. Niezwykle obiecujące stały się badania nad formami kulturowo i społecznie zapośredniczonego lęku, który odczuwają wobec siebie wzajemnie podmioty upłciowione, „nosiciele” płci kulturowej. Ten lęk, zmistyfikowany w płciowych przesadach, w swych skrajnych formach przybiera postać nietolerancji, deprecjacji i nienawiści w stosunku do innej płci kulturowej. Samo pojęcie płci kulturowej spowodowało, że klasyczne już pojęcia, takie jak mizoginia i mizandria, uległy relatywizacji. Nie oznacza to jednak, że np. współczesne teorie *queer* po prostu unieważniły problem antagonizmu męskie–żeńskie, ale raczej że przyczyniły się do znuansowania dyskusji nad płciowymi stereotypami i antagonizmami.

Badania nad mizoginią stanowią już klasykę (Hays, 1964; Lederer, 1968; Coole, 1988; Bloch i Ferguson, 1989; Bloch, 1991; Gilmore, 1990, 2003; Jukes, 1994; Watson, 1995 itd.), ale sama istota mizoginii odsyła do zjawiska znacznie mniej poznanego, jakim jest indywidualnie i kulturowo reprezentowany, a czasami niewyraźny już w symbolach, lęk przed kobiecością, czyli coś, co można by określić ginefobią¹. Niniejsza praca jest poświęcona analizie źródeł społecznych i kulturowych reprezentacji ginefobii w tej kulturze, która wytworzyła bogaty repertuar zmitologizowanych obrazów kobiety i charakteryzuje się niezwykle ambiwalencją męskich postaw wobec kobiecości i kobiet². W kulturze hinduskiej, która jest przedmiotem mojej analizy, jak chyba w żadnej innej kulturze nie odnajdujemy tak niezwykle głębokiego, „emocjonalnie obciążonego” rozszczepienia pomiędzy obrazem matki a kobiety. Napięcie pomiędzy imperatywem społecznego i ideologicznego konstruowania „dobrej matki” a egzorcyzmowania „złej kobiety” stanowi motyw przewodni w moim poszukiwaniu źródeł lęku przed kobietą w kulturze hinduskiej.

W niniejszej pracy zakładam, że ginefobia jest złożonym konstruktem. Ginefobię można wstępnie określić jako kulturowy i jednocześnie genderowy rodzaj fobii powstały na gruncie kilku odrębnych elementów, do których należą: wewnętrzny dziecięcy obraz

¹ Pojęcie ginefobii szerzej omawiam w rozdziale 1, w czwartej części niniejszej pracy.

² W swej analizie lęku przed kobiecością w kulturze zachodniej Chris Blazina wskazuje na istnienie specyficznego genderowego mechanizmu obronnego mężczyzny, który określa jako „proces projekcji kobiecości”, a który zasadza się na projektowaniu w kobiecość tych treści psychicznych, których mężczyzna próbuje się pozbyć w sobie w procesie budowania męskiej tożsamości. Blazina zauważa, że ten zmistyfikowany lęk przed kobiecością często jest projektowany w realnie istniejące kobiety, zamieniając się w lęki, które konkretny mężczyzna odczuwa przed konkretną kobietą lub kobietami (Blazina, 1997). Sam Blazina należy do tych badaczy, którzy upatrują korzeni męskiego lęku przed kobiecością w problematycznym procesie budowania męskiej tożsamości. O tej i innych hipotezach dotyczących genezy ginefobii piszę bardziej szczegółowo w rozdziale 1, w czwartej części niniejszej książki.

matki wraz ze skojarzonymi z nim afektami oraz subiektywny stan lęku skojarzony z kulturowo i społecznie skonstruowanymi, zestereotypizowanymi reprezentacjami kobiecości. Ginefobia jest jednym z aspektów męskiego lęku o kruchą męską tożsamość. W Indiach, gdzie tożsamość męska buduje się na podstawie społecznie zaprogramowanej sekwencyjnej zmiany statusów w obrębie sztywnej struktury społecznej, jednym z istotnych problemów jest zachowanie niezmienności ról społecznych. Szczególnie ważne są role kobiece, na których w istotny sposób wspiera się fundament męskich statusów. Męski lęk przed kobiecością w Indiach jest przede wszystkim lękiem anihilacyjnym, o wyraźnym zabarwieniu osobniczym i społecznym. Klasyczne reprezentacje tego lęku można było przez wieki odnajdywać w uniwersum religijnych symboli, mitów i rytuałów hinduizmu. Obecnie bardziej adekwatnym lustrem owych lęków wydają się takie obszary kultury jak film, literatura czy polityka. Zmiany obyczajowe i religijne dokonują się w Indiach w niezwykle szybkim tempie, ale też bardzo nierównomiernie. Współistnienie, nie zawsze pokojowe, tradycyjnych instytucji hinduskich oraz instytucji kulturowych i społecznych opartych na modelu zachodnim szczególnie dzisiaj rodzi w Indiach lęk o tożsamość: genderową, kulturową, społeczną, państwową. Lęk mężczyzny przed kobietami nasila się szczególnie wtedy, gdy kobiety indyjskie zaczynają kwestionować zasadność „wiecznego prawa” (*dharma*) i negocjować własne wzorce rozwiązań kulturowo-społecznych odwiecznego konfliktu płci.

Niniejsza praca jest próbą prześledzenia dyskusji antropologów i psychoanalityków nad różnorodnymi zagadnieniami wiążącymi się z problematyką ginefobii w Indiach. To połączenie z jednej strony dyskursu antropologicznego, a z drugiej – psychoanalitycznego wiąże się z koniecznością uwzględnienia metodologicznych wymogów co do badania tego wspólnego obszaru obu dziedzin, jakim jest problematyka fobii i, szerzej, afektów w kulturze. Afekty są odczuwane przez jednostkę, ale wyrażane w komunikacji społecznej i z konieczności uwikłane w system znaczeń kulturowych (D’Andrade, 1984, 1992). Badanie znaczeń, motywacji i afektów to przede wszystkim badanie indywidualnych ekspresji indywidualnych aktorów kulturowych. W dużej mierze analizy podjęte w niniejszej pracy są oparte na antropologicznych wywiadach, zapisach sesji psychoanalitycznych przeprowadzanych w formie klasycznej terapii psychoanalitycznej z pacjentami hindusami oraz raportach z badań z zakresu antropologii psychoanalitycznej (przeprowadzonych według szczególnych metod związanych z programem Roberta LeVine’a, Katherine Ewing i innych). Powiązanie indywidualnych znaczeń ze znaczeniami kulturowymi nie byłoby możliwe bez jednoczesnej hermeneutyki znaczących tekstów kulturowych hinduizmu, egzegezy symboli i praktyk religijnych³. W niniejszej pracy badanie przejawów ginefobii poddano analizie zarówno psychologicznej (tu z pomocą narzędzi psychoanalitycznych), jak i antropologicznej,

³ Wspominając o kulturowych tekstach kultury hinduskiej, mam na myśli przede wszystkim wybrane teksty religijne, a także literaturę odnoszącą się do kwestii obyczajowych i ideologicznych hinduizmu. Z różnych względów, przede wszystkim technicznych, świadomie ograniczam zakres tej literatury, pomijając np. fikcję literacką oraz bardziej współczesne źródła do badań, w szczególności nad reprezentacjami genderowymi i kwestią ginefobii, takie jak np. współczesna kinematografia. Analizy obrazów literackich i filmowych wymagają własnej metodologii. Skrzyżowanie tych analiz z antropologicznymi i psychoanalitycznymi wiąże się z dodatkowymi trudnościami metodologicznymi.

uwzględniającej – na tyle, na ile jest to możliwe w przypadku badacza spoza tej kultury – kontekst kulturowy i genderowy kultury hinduskiej.

Podając problem związku pomiędzy tym, co indywidualne, a tym, co kolektywne, oraz pomiędzy tym, co psychiczne, a tym, co kulturowe w ginefobii, w części pierwszej niniejszej pracy wyjaśniam status dziedziny badawczej określanej jako antropologia psychoanalityczna. W szczególności skupiam się na przedstawieniu problematyki interfejsu psychiczno-kulturowego (rozdział 1), a następnie przedstawiam rozwój myśli psychoanalitycznej i jej krytykę, zarówno ogólną, jak i krytykę historycznych form jej aplikacji do badań antropologicznych (rozdziały 2–4). W rozdziałach kończących pierwszą część książki dyskutuję podstawowe założenia antropologii psychoanalitycznej (rozdział 5) oraz krótką historię badań psychoanalitycznych w Indiach i nad Indiami (rozdział 6). Część drugą niniejszej książki poświęcam przede wszystkim przeglądowi ogólnej problematyki badań związku afektów z kulturą. W tej części pracy najpierw przedstawiam i dyskutuję propozycje metodologiczne Roberta LeVine’a dotyczące prowadzenia badań z zakresu antropologii psychoanalitycznej (rozdział 1), a następnie, wykorzystując program LeVine’a i rozbudowując go o inne propozycje teoretyczne, analizuję takie pojęcia jak: self kulturowe, afekty i emocje, reprezentacje umysłowe i kulturowe (rozdział 2–5). W zakończeniu tej części książki rozważam użyteczność wybranych koncepcji Gananatha Obeyesekere i Hanny Segal do analizy strategii kulturowego użycia emocji i symboli w procesach produkcji oraz reprodukcji kulturowego self i tożsamości kulturowej (rozdział 6). W trzeciej części książki omawiam najistotniejsze cechy hinduskiej kultury, hinduskiego self oraz hinduskich reprezentacji kobiecości. W tej części definiuję kulturę hinduską w odniesieniu do takich pojęć jak hinduizm, hindutwa, komunalizm (rozdział 1) oraz analizuję konsekwencje społeczne i ideologiczne paradygmatycznej „hinduskości”, widzianej z perspektywy kształtowania się upłciowionego hinduskiego self kulturowego (rozdział 2–5). Tę część niniejszej pracy kończą rozważania nad relacją matka–dziecko w hinduskiej kulturze, hinduskimi praktykami socjalizacyjnymi i ich możliwym wpływem na kształtowanie się psychoanalitycznego obrazu dziecka i dorosłego w tej kulturze. W związku z powyższym również w ostatnim rozdziale niniejszej części książki krótko dyskutuję interesujący i kontrowersyjny problem hinduskiej wersji kompleksu Edypa (rozdział 6). Część czwarta niniejszej pracy jest w całości poświęcona problematyce ginefobii. W rozdziałach początkowych tej części, wprowadzających do analiz hinduskiej ginefobii, dyskutuję zagadnienia teoretyczne o ogólniejszym charakterze, takie jak teoria psychoanalityczna lęku i fobii, problem istnienia ginefobii i mizoginii w różnych kulturach (rozdział 1), a także teorie na temat genezy i przyczyn istnienia lęku przed kobiecością i kobietą (rozdział 2). W odniesieniu do przejawów hinduskiej ginefobii analizie poddaję pewne powszechne fenomeny kultury hinduskiej, takie jak istnienie rozszczepionego obrazu kobiecości (na postać wyidealizowanej, dobrej matki i kobiety zagrażającej, wymagającej kontroli; rozdział 3) oraz rozszczepionego obrazu kobiecego *sacrum* (na postaci: paradoksalnej złej matki, uwodzieciskiej czarownicy, dobrej żony, ambiwalentnej dziewicy i wojowniczkę itd.; rozdział 4). W kolejnych rozdziałach części czwartej analizuję hinduskie strategie „oswajania kobiecości”, a właściwie strategie osławiania przez mężczyzn i kobiety lęku przed hipotetyczną

zagrożającą, nieoswojoną kobiecością. W odniesieniu do tego zagadnienia dyskutuję kwestię kulturowo konstruowanego wstydu kobiecego i tabu kobiecego gniewu (rozdział 5) oraz kwestie kobiecych strategii rytualizacyjnych obliczonych na produkowanie reprezentacji „przychylnej kobiecości” (rozdział 6). Poruszam też tematykę peryferyjnych reprezentacji kobiecości w kulturze hinduskiej, w odniesieniu do ideologii śaktyzmu (rozdział 7) oraz problematykę „ezgorcyzmowania” złej, nieprzychylnej kobiecości w wybranych rytuałach współczesnego hinduizmu (rozdział 8). W ostatnim rozdziale czwartej części książki analizuję wpływ zjawiska hybrydyzacji kulturowej (i akulturacji), w szczególności w środowisku hinduskiej diaspory, na dynamikę zjawiska ginefobii. W zakończeniu podsumowuję wyniki analiz hinduskiej ginefobii i zastanawiam się nad konsekwencjami gwałtownych zmian obyczajowych, prawnych i ideologicznych we współczesnych Indiach dla tworzenia zmodyfikowanych reprezentacji i samoreprezentacji kobiecości. Pytanie o charakter wpływu tych zmodyfikowanych reprezentacji na zagadnienie ginefobii pozostaje otwarte...

Część pierwsza

NA STYKU
TEGO, CO INDYWIDUALNE
I SPOŁECZNE

1.1. Interfejs psychiczno-kulturowy

Nauka o kulturze przechodziła i przechodzi różne przeobrażenia. Najbardziej charakterystyczne napięcia teoretyczne widać na przykładzie sporu o to, czy kultura, a raczej konkretne kultury są zintegrowanymi zestawami znaczeń i praktyk, które są odtwarzane w nieproblematyczny sposób przez socjalizowanych aktorów, czy też kultury są dynamicznym zjawiskiem negocjowania znaczeń, czasami ich otwartej kontestacji, szczególnie ze strony niezintegrowanych grup postrzegających siebie jako „zdominowane” lub „wydziedziczone”. Psychoanaliza wprowadziła w to napięcie jeszcze jeden wymiar: nieświadomość. Wraz z tym wymiarem można było zadać kolejne pytania: czemu i komu służą owe znaczenia, czy są wspólne czy prywatne i wreszcie pytanie zasadnicze: co się dzieje, gdy zawiodą mechanizmy kulturowe obliczone na produkowanie i reprodukcję znaczeń.

W roku 1913 Freud dumnie ogłosił, że psychoanaliza ustaliła bezpośredni związek między tym co psychiczne i społeczne w takich wytworach ludzkiego geniuszu jak religia, moralność, sprawiedliwość i filozofia. Twierdził, że tak, jak neurozy okazały się próbami poszukiwania indywidualnych rozwiązań problemów kompensowania niezaspokojonych pragnień, tak instytucje usiłują dostarczyć rozwiązań społecznych tych samych problemów (Freud, 1913: 185–186). Prawie pół wieku później Melford Spiro, antropolog psychoanalityczny, wprowadził koncepcję „kulturowo ukonstytuowanego mechanizmu obronnego” (Spiro, 1965). Istotą myśli Spira jest twierdzenie, że pewne szczególne formy kulturowe, od obyczaju po kompleksową instytucję, mogą zaopatrywać jednostkę w sposoby radzenia sobie z emocjonalnymi konfliktami – myśl nienowa w pojmowaniu funkcji kultury, ale w wyraźny sposób łącząca wymiar jednostkowy, afektywny, intelektualny i behawioralny z wymiarem kolektywnym. Antropolodzy zawsze patrzyli podejrzliwym okiem na próby „psychologizacji” ich dziedziny. Edmund Leach rozpoczął wielką debatę na temat prywatnego i kolektywnego wymiaru symbolu od twierdzenia, że „publiczne symbole” nie mogą być wyjaśniane w odniesieniu do indywidualnych znaczeń (Leach, 1958). Gananath Obeyesekere ożywił tę debatę w 1981 roku, twierdząc, że kulturę należy badać w taki sposób, aby uwzględnić indywidualne motywy i pragnienia (Obeyesekere, 1981). Debatą nad interfejsem psychiczno-kulturowym ożyła ponownie w latach 90. za sprawą powstania psychologii kulturowej. Jej lider, Richard Shweder, od samego początku deklarował, że ta nowa dziedzina nie jest ani psychologią ogólną, ani psychologią międzykulturową, ani antropologią psychologiczną. Programowo psychologia kulturowa ma badać związek pomiędzy kulturą i umysłem, człowieka w kontekście, figurę i to, co w tle

(Shweder, 1990). Shweder odrzuca uniwersalizm w pojmowaniu ludzkiego umysłu, twierdzi, że różne światy lokalne konstruują różne umysłowości lokalne. Inny rzecznik psychologii kulturowej, Michael Cole, mówi raczej o kompleksowych historyczno-kulturowych umiejscowieniach procesów psychologicznych, otwierając tym samym drogę do możliwych uniwersalistycznych odczytań kulturowo uwarunkowanego ludzkiego umysłu (Cole, 1996). Trzecią propozycją spojrzenia na psychologię kulturową jest koncepcja intersubiektywnych rzeczywistości Jerome'a Brunera (1996). Szkoła psychologii kulturowej rzuciła wyzwanie nie tylko antropologom, ale też psychoanalitikom i antropologom psychoanalitycznym. Tematem debaty stał się relatywizm w pojmowaniu ludzkiego umysłu.

Psychoanalitycznie nastawieni antropolodzy z jednej strony bronili koncepcji interfejsu psychiczno-kulturowego (Spiro, 1986), a z drugiej – zwracali uwagę entuzjastom kulturowego konstruowania rzeczywistości na fakt, że takie konstruowanie i adaptacja do kultury odbywa się w pewien dyscyplinujący jednostkę sposób. Produkcja i reprodukcja znaczeń wiąże się z kosztami psychicznymi. Naomi Quinn oraz Claudia Strauss pokazały, że współcześni antropolodzy kulturowi posługują się pojęciami *de facto* psychologicznymi, takimi jak np.: sprawstwo (*agency*), pragnienie, tożsamość, self⁴, podmiotowość (*subjectivity*), emocje. Ten, kto się takimi pojęciami posiłkuje, nie może uciec od rozważań nad indywidualnymi motywacjami oraz wewnętrznymi konfliktami działających aktorów, konkretnych podmiotów w konkretnej kulturze. Nie oznacza to redukcji kultury do subiektywnych doświadczeń, ale to, że trzeba ją badać z ich uwzględnieniem. Jak piszą autorki:

to w jaki sposób i dlaczego ludzie rozumieją, czują i działają tak, jak działają w różnych społeczeństwach, jest integralną częścią tego, jak powstają znaczenia kulturowe, symbole i dyskursy, i w jaki sposób są one reprodukowane i zmieniane, a to ma dynamikę, której nie można wyjaśnić tylko za pomocą pojęć społecznych procesów „subiektywnego konstruowania” (Quinn, Strauss, 2006: 272).

Problematyka subiektywnego konstruowania jest niezwykle złożona. Podstawowe pytania, jakie pojawiają się w związku z problemem subiektywnego konstruowania, dotyczą tego, co jest konstruowane, kto konstruuje i jakie są granice takiej konstrukcji. W wielkiej debacie antropologicznej na temat różnorodności kultur powraca problem kulturowego self rozumianego najczęściej jako obraz siebie bądź poczucie siebie samego. Psychoanalityków zwykle pomawia się o projektownie zachodniego modelu self oraz pojęcia osoby na inne kultury. Tymczasem w pracach psychoanalitycznych antropologów stale obecna jest refleksja, pochodząca w końcu z psychoanalizy, nad rozbitym, skonfliktowanym podmiotem rozdartym pomiędzy różnymi rolami

⁴ Pozostawiam to słowo bez tłumaczenia na język polski, żeby uniknąć nieporozumień wynikających z zastosowania najczęściej proponowanego w takiej sytuacji polskiego odpowiednika, jakim jest „jaźń”. Niestety, oba słowa, zarówno angielskie *self*, jak i polskie „jaźń” są obarczone ogromną wieloznacznością. Pozostanę przy używaniu słowa *self* ze względu na powszechne jego użycie w kontekście współczesnych koncepcji antropologicznych, a jednocześnie ograniczę stosowalność tego terminu do pola znaczeniowego określanego w antropologicznym i psychoanalitycznym dyskursie. Tym samym pominię większość dyskusji filozoficznej na temat koncepcji self (i jaźni). Sposoby rozumienia self w dyskursie antropologicznym i psychoanalitycznym omawiam w drugiej części książki, w rozdziale 2.

społecznymi, narzucanymi jednostce symbolicznymi konstrukcjami i indywidualnymi emocjonalnymi odpowiedziami na nie. Wybory dokonywane przez taki podmiot ani też obraz siebie samego nie zawsze są dostępne refleksji (Obeyesekere, 1981, 1984, 1990; Ewing, 1990, 1991, 1992; Derné, 1992, 2000; Hollan, 2000). Niewielu psychoanalityków wierzy w jakieś niezmiennie, zintegrowane self, co nie oznacza, że muszą oni porzucić pogląd na temat istnienia uniwersalnych mechanizmów kształtowania self. Kulturowe warunkowanie może oznaczać, że zasadniczo uniwersalne mechanizmy psychiczne kształtują kulturowo zróżnicowane self. W dalszej części pracy odniosę się bardziej szczegółowo do przebiegu debaty nad uniwersalnością bądź relatywnością self, jak i do konsekwencji przyjęcia określonej definicji self dla badań antropologicznych. Niezależnie od wyboru definicji self zarówno dla antropologów kulturowych, jak i dla psychoanalityków, ważne jest pytanie o sposób odnoszenia się podmiotu do innych podmiotów oraz do własnego środowiska kulturowego. Tym samym w obu tych dziedzinach widzi się konieczność badania intencjonalności oraz konstrukcji symbolicznych. Ricoeurowskie odczytanie psychoanalizy postrzega ją jako hermeneutykę wiodącą od indywidualnych znaczeń do znaczeń kolektywnych. Wspominając o „pracy marzenia sennego” w sensie Freudowskiego rozumienia tego sformułowania, Ricoeur pisze:

Otóż to nie marzenie senne konstituuje ową więź [symboliczną – M.S.]; marzenie senne znajduje ją już gotową i posługuje się nią: z tej przyczyny tworzenie marzenia sennego nie wymaga żadnej pracy symbolizacji, porównywalnej do tego, co można byłoby nazwać pracą kondensacji, przesunięcia i przedstawienia [...]. Tak więc to nie „praca marzenia sennego” tworzy ową więź symboliczną, lecz praca kultury (Ricoeur, 2008: 456).

„Praca kultury” to piękna metafora, którą można odnieść wprost do tego, czym zajmuje się psychoanalitycznie zorientowana antropologia, choć ta ostatnia wychodzi daleko poza program Ricoeurowski. Myśląc pojęciami Wilfreda Biona, trzeba by przyrzeć się pracy kultury jako sposobowi, w jaki kultury i jednostki tworzą oraz wspólnie dzielą znaczenia, ale także jak praca kultury radzi sobie w sytuacjach, kiedy dochodzi do rozerwania więzi między myślącym i myślami, odczuwającym i afektami. Pierwsze zadanie psychoanalitycznie zorientowanej antropologii polega na badaniu mechanizmów wytwarzania i dostarczania znaczeń oraz asymilacji i manipulacji nimi. Drugie zadanie ma na celu poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób powstają nieuświadomione fantazje i afekty egzystujące na obrzeżach instytucji kulturowych i systemów symbolicznych. Założenie o istnieniu takich fantazji i afektów pochodzi z teorii i praktyki psychoanalitycznej. Według Biona systemy symboliczne są wyrazem wstępnej mentalizacji różnych surowych faktów psychicznych. Doświadczenie afektywne ma tu kapitalne znaczenie. Nadmiar lub niedomiar pobudzenia afektywnego u małego dziecka, którego apart psychiczny jest jeszcze niedojrzały, skutkuje katastrofalnymi skutkami dla jego rozwoju psychicznego. Zaburzone zostają procesy mentalizacji, które – jak zakłada Bion – są uprzednie w stosunku do myślenia i stanowią jego bazę rozwojową. Tak jak w przypadku dziecka, tak też w przypadku kultury wszystko to, co wymyka się symbolizacji, pozostaje jako sfera niezmientalizowana i z definicji niedostępna myśleniu. Tę sferę Bion nazywa „beziemiennym terrorem”.

Bion pisze:

Wydaje się to oczywiste, że usiłowanie [wzbudzenia pamięci tego terroru] jest inherentne unikaniu czynienia świadomym tego, co stwarza lęk lub terror, i że poza tym, przedmiot jest bezimienny. Istnieje wiele sformułowań lęku niesformułowanego i niewyrażalnego (Bion, 1975: 77).

Wtargnięcie owej sfery terroru w kulturę i psychikę ma ogromne konsekwencje dla kondycji jednego i drugiego. Kultura i psychika, każda na swój sposób, stara się nadać formę i zmentalizować te dzikie treści. Patologia rodzi się tam, gdzie mechanizmy kulturowe i psychiczne zawodzą.

1.2. Krytycy o Freudzie i psychoanalizie

Psychoanaliza narodziła się jako forma psychoterapii proponująca określone metody leczenia. Refleksja psychologiczna i antropologiczna zawarta w pismach Freuda przekształciła psychoanalizę w pełny system teoretyczny, zmuszając zarówno Freuda, jak i jego krytyków do udzielania odpowiedzi na pytanie, czy psychoanaliza jest nauką i czy oferuje, oprócz metod leczenia, również metody badawcze. Twierdzenie Freuda, że psychoanaliza pozwala badać i jednostkę, i kulturę wzbudziło zarówno zainteresowanie, jak i krytykę ze strony filozofów, psychologów oraz antropologów. Spróbujmy przyjrzeć się najpierw ogólnej krytyce filozoficznej i psychologicznej psychoanalizy, a w drugiej kolejności krytyce ze strony antropologii skierowanej przeciw wyłaniającej się nowej dziedzinie badawczej – antropologii psychoanalitycznej.

Krytycy psychoanalizy tradycyjnie odnosili się przede wszystkim do konceptualizacji Freuda. Niewielu z nich, niestety, poza tę fazę wyszło, dlatego też rzetelna krytyka współczesnej myśli psychoanalitycznej jest jeszcze zadaniem do wykonania w przyszłości. Podstawowym zagadnieniem rozważanym przez krytyków Freuda było to, czy jego system psychoanalityczny należy traktować jako naukę, specyficzną pojętą ideologię, hermeneutykę czy też jako pewną bardziej wyszukaną i zbiologizowaną wersję kauzalności opartą na potocznej psychologii (Littlewood, 1989: 6). Najogólniejszą formą krytyki teorii psychoanalitycznych jest więc krytyka filozoficzna. Dyskusje nad falsyfikowalnością tez psychoanalitycznych (Freuda) oraz nad badaniami ich struktury logicznej mają już swoją historię. Poniżej przedstawię główne problemy podnoszone przez krytyków Freuda, w szczególności skupię się na krytyce Grünbauma, dla którego punktem wyjścia jest krytyczne odniesienie się do tezy Karla Poppera na temat statusu psychoanalizy jako systemu myślowego. Popper wysunął tezę, że psychoanaliza należy do pseudonauk, gdyż nie spełnia zaproponowanego przez niego kryterium falsyfikowalności. W konsekwencji takiej klasyfikacji również dane kliniczne nie mogą być podstawą rzetelnych testów empirycznych tez psychoanalitycznych (Grünbaum, 2004: 116). Grünbaum nie zgadzał się z rozwiązaniem Poppera (Grünbaum, 1979, 2004), ale też odrzucał hermeneutyczne próby odczytania psychoanalizy w wersji Habermasa i Ricoeura. Przyjmował – jak

pisze Zofia Rosińska – że „naukowy charakter teorii psychoanalitycznej nie zasada się na metapsychologii, ale na obserwacjach klinicznych i samoobserwacji”, a zatem, według niego, owej niespójnej metaforycznej metapsychologii można się pozbyć bez naruszenia samej struktury psychoanalitycznej (Rosińska, 2004: xviii)⁵. Niewielu psychoanalityków zgodziłoby się na taką „amputację” metapsychologii psychoanalizy, choć ogólne we współczesnym środowisku psychoanalitycznym niezadowolenie z obecnego jej stanu jest częściowo wyrazem samej wewnętrznej krytyki środowiska oraz rezultatem krytyk w stylu Grünbauma. Główna linia krytyki pracy Grünbauma z 1984 roku (Grünbaum, 2004) doczekała się również wnikliwej krytyki filozofa Davida Sachsa (Sachs, 1989), a jeszcze wcześniej inny filozof, Paul Kline, przy okazji recenzji książki Grünbauma (Grünbaum, 2002) zauważył, że główne tezy krytyczne tego ostatniego nie mają zastosowania do współczesnej psychoanalizy (Kline, 1987). Podobnego zdania był William Meissner (Meissner, 1990). W artykule z roku 1975 (przedruk 1985) Grünbaum wspomina o współczesnych szkołach psychoanalitycznych (psychologia self, szkoła relacji z obiektem), ale nie przeprowadza żadnej konkretnej analizy ich tez, lecz jedynie odwołuje się do prywatnej rozmowy z Morrisem Eagle'em i na tej podstawie stwierdza, że postfreudowskie teorie są tak samo wadliwe z epistemologicznego punktu widzenia jak teoria Freuda, którą krytykuje w swoim artykule (Grünbaum, 1985: 150). Nie można też nazwać jakąkolwiek krytyką współczesnej psychoanalizy jego dyskusji z Jane Flax, mimo że oboje wspominają w swoich artykułach o szkole teorii relacji z obiektem (Flax, 1981; Grünbaum, 1983)⁶. Jednym z ostatnich przyczynków do dyskusji z krytyką Grünbauma jest artykuł Marca Buzzoniego analizującego rozumienie przez Grünbauma psychoanalizy z jednej strony, a przez Donalda Spence'a, rzecznika postmodernistycznego odczytania psychoanalizy – z drugiej strony. W jego opinii oba te skrajne rozumienia epistemologii psychoanalitycznej są ograniczone i wrażliwe na krytykę (Buzzoni, 2001). Z pozycji filozoficznej Freuda krytykował również Edward Erwin (Erwin, 1984), a ze starszego pokolenia – Ernest Nagel (zob. Wilkins, 1964). Ernest Gellner przeprowadził krytykę Freuda i instytucjonalnych struktur psychoanalitycznych, wychodząc z pozycji analizy socjokulturowej (Gellner, 1997).

Krytyka filozoficzna często szła w parze z psychologiczną. Autorem jednej z bardziej znanych prac na temat Freuda jest Hans Eysenck, który nie tylko dokonał krytyki jego koncepcji, ale również przeprowadził swoisty „pogrzeb” psychoanalizy. Eysenck kończy swą książkę w taki oto sposób:

Nadszedł czas, by zacząć traktować ją [psychoanalizę – M.S.] jako historyczną ciekawostkę i podjąć się wielkiego zadania budowania psychologii prawdziwie naukowej (Eysenck, 2002: 180).

⁵ Zofia Rosińska w innej swojej znakomitej pracy przeprowadza pogłębioną analizę kontrowersji narosłych wokół metapsychologii Freuda (Rosińska, 2008; zob. też Rosińska, 2002). Zagadnienie hermeneutycznych interpretacji psychoanalitycznych twierdzeń Freuda wzbudzało w Polsce sporo zainteresowania (zob. Dybel, 1996, 2006, 2009; Mikołajczyk, 1995; Waszczak, 2008).

⁶ Sami psychoanalitycy żywo zareagowali na krytykę Grünbauma, starając się odeprzeć jego zarzuty. Dyskusję tę częściowo referuje Macmillian; choć z jego interpretacją nie można zgodzić się do końca, to przynajmniej podaje on adekwatną bibliografię (Macmillian, 2007: 789–790).

Punktem wyjścia krytyki Eysencka jest założenie, że psychoanaliza pretendowała do miana nauki naturalnej, krytyka zatem musi być wymierzona w ogólną teorię psychologiczną, metodę terapeutyczną oraz metodę dociekania (Eysenck, 2002: 13). W przeciwieństwie do bardziej filozoficznych analiz Grünbauma Eysenck stara się dyskutować tezy Freuda przede wszystkim z punktu widzenia psychologa. Ton pracy jest polemiczny, żeby nie powiedzieć – napastliwy, a wiele jego opinii na temat psychoanalizy jest nie tylko stroniczych, ale także nieprawdziwych. Kilka przytoczonych przykładów pozwoli Czytelnikowi zorientować się w specyfice zabiegów dewaluacyjnych w stosunku do psychoanalizy, *tout court*, jakie podejmuje ten krytyk. Na przykład pisze on, że zastanawiającą cechą terapii psychoanalitycznej jest to, że do niedawna nie podejmowano żadnych prób, aby wykazać jej skuteczność (Eysenck, 2002: 39). Twierdzi też, że psychoanalizyści uważają swoją formę terapii jako odpowiednią dla małej grupy pacjentów z zaburzeniami neurotycznymi (Eysenck, 2002: 43). Zaczniemy od tego ostatniego stwierdzenia. Swój pogląd na to, jaką grupę pacjentów można leczyć za pomocą psychoanalizy, Eysenck prawdopodobnie oparł na wypowiedziach samego Freuda, który uważał, że do leczenia psychoanalitycznego nie nadają się osoby o cechach narcystycznych ani psychotycznych, gdyż nie są one zdolne do ustanowienia przeniesienia. Dziwi fakt, że Eysenck taką tezę mógł głosić w czasie, kiedy z górami od 20 lat były już znane opracowania teoretyczne i opisy pracy klinicznej w modelu psychoanalitycznym z pacjentami głębiej zaburzonymi. Przykładowo wystarczy wspomnieć o choćby kilku klasykach psychoanalizy piszących na ten temat, takich jak Hanna Segal, Wilfred Bion, Harold Searles, Herbert Rosenfeld, Otto Kernberg czy Robert Hinshelwood⁷. Co do twierdzenia Eysencka, że jakoby nie poddawano do tej pory ocenie skuteczności terapii psychoanalitycznej, rzecz wymaga dłuższego komentarza. Całkiem sporą listę takich badań można znaleźć w bibliografii zamieszczonej w pracach Anthony’ego Rotha i Petera Fonagy’ego (Roth, Fonagy, 1996, 2005) oraz w pracy pod redakcją Lidii Grzesiuk (Grzesiuk, 2006). Sam Eysenck wzbudził protesty w środowisku psychoterapeutycznym swoim artykułem z roku 1952. Opublikował tam przegląd 24 badań nad psychoterapią i w konkluzji owego przeglądu wysnuł wnioski na temat tego, że efektywność psychoterapii (w sensie ogólnym, niezależnie od jej formy) nie przewyższa rezultatami spontanicznej remisji stwierdzonej w grupach osób nieleczonych (Eysenck, 1952). Artykuł wywołał falę dyskusji na temat możliwości skonstruowania standardowych procedur porównawczych pomiędzy różnymi formami terapii. Rozwiązanie licznych problemów metodologicznych związanych z procedurami ewaluacji nie było tak łatwym zadaniem, jak domniemywał Eysenck. Dwa podstawowe problemy w odniesieniu do

⁷ Znakomitym wprowadzeniem do historii badań nad użytecznością idei psychoanalitycznych w psychiatrycznym leczeniu schizofrenii i zaburzeń afektywnych jest książka psychiatry, członka Brytyjskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego, Richarda Lucasa (Lucas, 2009). Prace Rosenfelda i Kernberga dotyczące zaburzeń narcystycznych są powszechnie znane również poza środowiskiem psychoanalitycznym (np. Kernberg, 1975, 1984, 1992; Kernberg i in. 2007; Rosenfeld, 1987). O psychoanalitycznym leczeniu psychoz zob. znakomitą pracę Roberta Hinshelwooda (Hinshelwood, 2004). Wkład Wilfreda Biona we współczesną myśl psychoanalityczną, a zwłaszcza w rozumienie głębszych zaburzeń psychicznych, jest nie do przecenienia, a analiza i krytyka jego teorii metapsychologicznych jest jeszcze dziełem przyszłości (Bion, 1967, 1990a, 1990b, 1992; Grinberg itd., 1993; Grotstein 2007; López-Corvo, 2003, 2006; Meltzer, 1986; Symington i Symington, 1996).

psychoanalizy komplikują możliwość oceny i porównań. Pierwszy jest związany ze specyfiką form terapii opartych na psychoanalizie. Istnieją trzy główne formy terapii oparte na założeniach psychoanalitycznych: psychoterapia dynamiczna, psychoanaliza oraz psychoterapia psychoanalityczna. Różnice między nimi są dość znaczące⁸, choć np. badania Roberta Wallersteina wykazały, że nie ma zasadniczej różnicy co do skuteczności, kiedy porównuje się psychoterapie długo- i krótkoterminowe (Wallerstein, 1985b). Drugi problem jest bardziej złożony i ogólniejszej natury, a dotyczy wyłonienia kryteriów standaryzacji już dokonanych analiz oraz ustalenia warunków do przeprowadzenia samej metaanalizy. Eysenck kładzie nacisk na rolę badań eksperymentalnych w weryfikacji tez Freuda (Eysenck, 2002; Eysenck, Wilson, 1973). Jadwiga Rakowska wątpi, czy oparcie metaanaliz na ocenach wynikających z badań przeprowadzonych metodami laboratoryjnymi jest najlepszym sposobem badania ich skuteczności. Zadaje pytanie o to, czy takie eksperymenty rzeczywiście reprezentują typową psychoterapię prowadzoną w placówkach służby zdrowia lub w praktyce prywatnej (Rakowska, 2006a: 79). Nie wchodząc w szczegóły wyводу Rakowskiej, warto odnotować dwie istotne konkluzje wynikające z raportowanych przez nią metaanaliz dotychczasowych badań szacunkowych. Po pierwsze, według tych metaanaliz stosowanie psychoterapii przynosi lepsze rezultaty niż brak leczenia, co podważa tezę Eysencka o braku korelacji między leczeniem za pomocą psychoterapii a remisją choroby (Eysenck, 2002). Po drugie, wyniki badań porównujących skuteczność różnych form psychoterapii między sobą, podsumowane w metaanalizach, prowadzą do wniosku, że ich przeciętne rezultaty są porównywalne. Po trzecie, w badaniach wykazano, że specyficzna technika terapeutyczna daje lepszy lub gorszy rezultat w zależności od cech pacjenta, wobec którego została zastosowana (Rakowska, 2006a, 2006b: 99–100). Z podobnymi konkluzjami można się spotkać w metaanalizie wzorcowo przeprowadzonej przez grupę Anthony'ego Rotha i Petera Fonagy'ego. Zespół badawczy Rotha i Fonagy'ego przeglądnął 50-letni dorobek badań nad efektywnością różnych form psychoterapii oraz sformułował rygorystyczne kryteria standaryzacyjne, według których dokonano metaanalizy. Odnotowano różnicę procentową pomiędzy efektywnością poszczególnych terapii, potwierdzającą hipotezę przydatności konkretnych form terapii w konkretnych typach zaburzeń psychicznych. I tak potwierdziły się powszechne opinie psychoanalityków co do użyteczności terapii opartych na psychoanalitycznych założeniach, stosowanych w leczeniu zaburzeń osobowości oraz leczeniu dzieci i młodzieży (Roth, Fonagy, 1996: 366). Tymczasem, według Macmilliana, raport Rotha i Fonagy'ego potwierdza brak skuteczności terapii opartych na modelu psychoanalitycznym. Ponadto ocenia on wysiłki oszacowania terapii psychodynamicznych przez zespół Rotha i Fonagy'ego w znowelizowanej wersji raportu z 2005 roku jako niezadawalające (Roth, Fonagy, 2005; Macmillian, 2007: 870–871)⁹.

⁸ Bliżej o różnicach pomiędzy tymi trzema formami psychoterapii zob. Moore, Fine (1996: 232, 259–260). Określenie „terapię psychodynamiczne” czasami stosuje się również w nieco szerszym znaczeniu jako pojęcie zbiorcze odnoszące się do wszelkich form terapii opartych na modelu psychoanalitycznym.

⁹ Na temat „wewnętrznych”, dokonywanych przez psychoanalityków prób oszacowania psychoterapii opartych na modelu psychoanalitycznym zob. Kernberg (Kernberg i in., 1972), Burstein (Burstein i in., 1972), Wallerstein (1985b). Na temat krytyki już istniejących oszacowań terapii opartych na modelu psychoanalitycznym zob. Macmillian (2007: 714–722).

Niezależnie od kontrowersji wokół badań nad oszacowaniem efektywności psychoterapii jako takiej oraz różnych form psychoterapii z osobną faktem pozostaje to, że armamentarium psychoanalityczne wciąż jest wykorzystywane nie tylko ambulatoryjnie, ale również klinicznie¹⁰. Chyba najlepszym dowodem klinicznym użyteczności koncepcji psychoanalitycznych w leczeniu np. zaburzeń osobowości jest stosowanie metod psychoanalitycznych w szpitalach państwowych. Rodzimym przykładem takiego rozwiązania jest działalność Oddziału Leczenia Zaburzeń Osobowości i Nerwic (OLZOiN) w szpitalu psychiatrycznym im. J. Babińskiego w Krakowie. Pacjenci kwalifikowani do 24-dniowego pobytu w szpitalu są leczeni albo za pomocą indywidualnej psychoterapii psychoanalitycznej, albo analitycznie zorientowanej psychoterapii grupowej. OLZOiN jest też jednostką badawczą, która wraz z Fundacją im. B. Winida na rzecz Rozwoju Psychoterapii Psychoanalitycznej organizuje badania i konferencje naukowe.

Eysenck starał się zdyskredytować psychoanalizę przede wszystkim jako metodę leczenia, dlatego z jednej strony interesował się badaniami nad skutecznością terapii psychoanalitycznych jako takich, a z drugiej – usiłował za wszelką cenę wykazać rażące błędy Freuda w przeprowadzanych przez niego terapiach. W dość ryzykowny i nonszalancki sposób zabrał się do tego drugiego zadania. Na przykład niezwykle pobieżnie zanalizował słynny przypadek leczenia przez Freuda hysterii. Opierając się tylko na opisie objawów podawanych przez Breuera i Freuda, wysunął hipotezę, według której przypadłości leczonej pacjentki Anny O. zostały błędnie zdiagnozowane. Według Eysencka Anna O. miała cierpieć na nierozpoznane gruźlicze zapalenie opon mózgowych, a nie na chorobę o naturze psychicznej. Malcolm Macmillan, inny krytyk Freuda, wykazuje bezpodstawność tej hipotezy, powołując się na ten sam opis objawów i kilka innych studiów nad przypadkiem Anny O. Jego analizy są znacznie bardziej wnikliwe i co najmniej dobrze poparte faktami (Macmillan, 2007: 43–44, 806–809).

Największe rozczarowanie przynosi lektura rozdziału 7 książki Eysencka poświęconego omówieniu związku psychoanalizy z antropologią. W 1985 roku, kiedy to jego książka została wydana, Eysenck referuje znane od dawna krytyki pism Freuda na temat kultury oraz anachroniczne dyskusje nad koncepcjami Franza Boasa, Margaret Mead czy Ruth Benedict. Czytelnik nie dowiaduje się absolutnie niczego na temat współczesnych Eysenckowi dyskusji antropologów i psychoanalityków, tak jakby od analiz Freuda na temat kultury nie minęło około 50 lat!

Chyba najbardziej znanym krytykiem Freuda jest Malcolm Macmillan, którego niedawno wydana praca jest też najbardziej obszerną monografią na temat teorii Freuda oraz psychoanalizy jako formy terapii i metody badawczej (Macmillan, 2007). Nie bez znaczenia jest dołączona do niej prawie 80-stronicowa bibliografia. Macmillan, podobnie jak przed nim Eysenck, Gellner, Grünbaum i wielu innych, przeprowadza krytykę psychoanalizy głównie poprzez odniesienia do twórczości samego Freuda. W dużej mierze taki wybór wiąże się z założeniem, aby sformułowania Freuda – zarówno te

¹⁰ Szczególnie interesujące w tym kontekście są psychoanalityczne modele zaburzeń osobowości oraz oparte na tych modelach terapie (zob. np. Clarkin, 2010). Przykładem obecności psychoanalizy we współczesnej psychiatrii jest, poza klinicznym wykorzystaniem jej technik, jej udział w dyskusji na temat kształtu zmian w przyszłym DSM-V, w odniesieniu do definiowania i diagnozowania zaburzeń osobowości (Shedler i in., 2010).

dotyczące metody, jak i metapsychologii – traktować jako reprezentatywne dla całego nurtu psychoanalitycznego. A przecież psychoanaliza ma już ponad sto lat. Wylanianie się różnych jej szkół, a wraz z nimi nowych koncepcji metapsychologicznych, zaczęło się już za życia Freuda. I to głównie polemika bądź dialog z różnymi jego tezami, jak również testowanie tych tez w praktyce psychoanalitycznej wielu pokoleń analityków były przyczyną rozwoju myśli psychoanalitycznej w poprzednim i obecnym wieku¹¹. Zarówno rozbieżności w poglądach środowiska psychoanalitycznego na teorię i praktykę psychoanalizy, jak i krytyka zewnętrzna wymusiły refleksję nad problemami metodologicznymi i teoretycznymi, a ta nie pozostała bez konsekwencji dla praktyki psychoanalitycznej. Adam Lintani, przewodniczący Komisji Programowej 32. Kongresu IPA z 1981 roku, apelował o wypracowanie wspólnego języka pomiędzy różnymi szkołami psychoanalitycznymi (McLaughlin, 1982: 238).

Trudno odnieść się w niniejszej pracy do całości niezwykle kompleksowej krytyki Macmillana. Jego wnikliwe analizy rozwoju koncepcji metapsychologii Freuda, ukazujące dokonywane przez Freuda kolejne zmiany w teorii, są niezwykle cenne. Macmillan wskazywał na liczne aporie wynikłe z takich zmian. Zadał sobie trud prześledzenia pierwszych teorii, a potem tego, co określił jako ostateczną syntezę dzieła Freuda. W części końcowej swojej książki podejmuje się oceny psychoanalizy jako teorii i terapii, następnie jako metody, a na końcu jako nauki. Cała strategia krytyki Macmillana opiera się na dokonany przez niego *implicite* założeniu, że współczesna metapsychologia psychoanalityczna jest tożsama z metapsychologią freudowską. Widać to szczególnie w tej części jego pracy poświęconej zagadnieniom metapsychologii, w której omawia, jak sam to określa, „ostateczną postać teorii popędów”. Przeprowadzając krytykę poglądów Freuda i zwolenników teorii popędów, w dyskretny sposób przemilcza większość dyskusji tych psychoanalityków, którzy teorię popędów przyjmują, z tymi, którzy w ogóle tę teorię odrzucają. To pozwala mu przejść od jego własnych dyskusji z tą pierwszą grupą, czy też szkołą psychoanalityczną, do

¹¹ Nie jest rzeczą prostą przeprowadzenie typologii szkół i jednoznaczne przypisanie do każdej z nich konkretnego psychoanalityka. Lidia Cierpiałkowska i Jerzy Gościński, opierając się na propozycji Freda Pine'a (1988), wyróżniają cztery główne szkoły: psychologia popędów, psychologia ego, psychologia reklacji z obiektem i psychologia self (Cierpiałkowska, Gościński, 2008: 17). Peter Kutter systematycznie omawia wkład konkretnych psychoanalityków, ale również wspomina nazwy wszystkich czterech szkół (Kutter, 2000). Niektórzy psychoanalitycy brytyjscy, zwykle kwalifikowani do szkoły relacji z obiektem, sami siebie określają jako Independent Group (Kohon, 1986). Istnieje również podział geograficzny: szkoła brytyjska, północnoamerykańska, południowoamerykańska, francuska itd. W najszerszym ujęciu wymienia się: cztery formy szkół psychoanalitycznych wspomniane powyżej (popędu, relacji z obiektem, ego, self) oraz psychoanalizę lacanowską, interpersonalną, kulturową, relacyjną, interpersonalno-relacyjną, intersubiektywną, nowoczesną (*modern psychoanalysis*). Różnice pomiędzy szkołami dotyczą zarówno metapsychologii, jak i, w pewnym zakresie, używanych technik (Kernberg, 1993b). Niektórzy psychoanalitycy mogą łączyć koncepcje charakterystyczne dla różnych szkół, jak np. Kernberg odwołujący się do założeń szkoły ego i relacji z obiektem. Inni, jak np. Fonagy, osadzone w kontekście psychoanalitycznym (relacyjna psychoanaliza), sięgają do teorii przywiązania (Bowlby, 1969, 1973, 1980). Szkołę lacanowską traktuje się jako dysydencką (Lacan został usunięty z IPA). Koncepcje Lacana szczególnie chętnie dyskutowano w kontekście filozoficznym i w dyskursie feministycznym. Doczekały się osobnych krytyk filozoficznych i psychologicznych. W dalszej części pracy nie odwołuję się bezpośrednio do tezy Lacana. Przywoływane przeze mnie koncepcje np. André Greena należą do specyficznej, francuskiej szkoły psychoanalizy, a sam Green opuścił szkołę Lacana.

ostatecznej krytyki ich teorii. Teorię popędów przedstawia w taki sposób, jak gdyby była ona reprezentatywna dla całości myśli psychoanalitycznej, a tak nie jest. Pominię zatem dyskusję tych tez Macmillana, które wydają się nieadekwatne do analizy i oceny dorobku wszystkich szkół współczesnej psychoanalizy. Zamiast tego spróbuję odnieść się do kilku najważniejszych problemów przez niego poruszanych, które mają charakter bardziej ogólny.

Zacznijmy od problemu omawianego w końcowych partiach jego książki. Macmillan krytykuje tych psychoanalityków, którzy współcześnie szukają nowego modelu metapsychologii psychoanalitycznej. Mimo przyjęcia przez niego strategii redukcji metapsychologii psychoanalitycznej do metapsychologii freudowskiej Macmillan dostrzegł wysiłki psychoanalityków próbujących przekroczyć założenia klasycznych teorii Freuda. Pozostawiam bez dyskusji jego stwierdzenie, że takie wysiłki podejmowano dopiero w ciągu ostatnich 25–30 lat (Macmillan, 2007: 673), choć w sposób oczywisty przeczy ono faktom z historii rozwoju myśli psychoanalitycznej. Być może taka opinia miała na celu pomniejszenie wagi zasadniczego zróżnicowania w poglądach psychoanalityków na podstawowe założenia koncepcyjne psychoanalizy, które ujawniało się od początku jej zaistnienia. Ważniejsze wydaje się w tym momencie przedstawienie i skomentowanie sposobu, w jaki Macmillan atakuje użyteczność różnorodnych strategii podejmowanych przez psychoanalityków w celu wyjścia poza klasyczną formułę freudowską.

Według pierwszego wzoru strategii wyróżnionego przez Macmillana pewna część psychoanalityków podejmuje wysiłek sformułowania teorii psychoanalitycznych, sięgając do badań z innych dziedzin nauki, takich jak kognitywistyka czy neuronauka. Macmillan kwituje ich wysiłki stwierdzeniem, że uznając cele naukowe Freuda, proponują ich osiągnięcie za pomocą innych ujęć teoretycznych niż psychoanalityczne. W ten sposób sugeruje, że ta grupa po prostu porzuca armamentarium psychoanalityczne, co nie jest prawdą. Na przykład próby zintegrowania teorii psychoanalitycznych z teorią przywiązania (więzi) Bowlby'ego (Bowlby, 1969, 1973, 1980), dokonywane przez Fonagy'ego, nie oznaczają odejścia tego ostatniego od psychoanalizy. Fonagy wyraźnie podkreśla podobieństwa i różnice między obiema teoriami oraz określa możliwości i granice dialogu pomiędzy nimi (Fonagy, 2001; Fonagy, Target, 2007; zob. też: Blatt, Levy, 2003). Krytyczne uwagi Macmillana na temat orientacji metodologicznej tej grupy wiążą się z dwoma różnymi problemami. Pierwszy problem dotyczy jego strategicznej niezgody na uznanie istnienia we współczesnej psychoanalizie różnych metapsychologii wychodzących poza klasyczną formułę freudowską. Drugi problem wiąże się z samymi trudnościami zintegrowania aparatu pojęciowego i teorii jednej dziedziny naukowej z inną. Oba te problemy omówię wkrótce.

Zwolennicy drugiej grupy strategii wyróżnionej przez Macmillana twierdzą, że psychoanaliza albo w ogóle nie jest nauką, albo jeżeli nią jest, to nie należy do dziedziny nauk przyrodniczych, a zatem nie należy stosować wobec niej zwykłych kryteriów oceny wyjaśnień teoretycznych (Bion, 1970; Meltzer 1984, 1986). Ten ostatni wątek jest niezwykle ważny, gdyż dotyka samego rozumienia i miejsca interpretacji w psychoanalizie. Macmillan jak gdyby z góry zakłada, że psychoanaliza musi być nauką przyrodniczą, żeby w ogóle można było dyskutować problem jej zdolności

eksplanacyjnej, a wszelką hermeneutykę sprowadza do czystego konstruktywizmu (Macmillan, 2007: 788). Do kwestii interpretacji powróć pod koniec przeglądu krytyki Macmillana, jako że problem wymaga osobnego omówienia.

Inna grupa teoretyków, według trzeciego wzoru Macmillana, skupia się na poziomie i funkcji twierdzeń teoretycznych Freuda. W skrajnym wydaniu refleksji metodologicznej i metapsychologicznej tej grupy można się spotykać z tezami, że psychoanaliza potrzebuje przede wszystkim albo wyłącznie teorii klinicznej (G.S. Klein, 1976). Recepcja poglądów tej grupy nie jest jednoznaczna w samym środowisku psychoanalitycznym, ale kontrowersje wokół pojęcia teorii klinicznej i jej związku z metapsychologią spowodowały przeniesienie dyskusji na wyższy poziom ogólności i zadanie pytania o rozumienie samego pojęcia metapsychologii w psychoanalizie. Macmillan dokonuje krytycznego przeglądu tej dyskusji w środowisku psychoanalitycznym. Przede wszystkim odrzuca definicję Davida Rapaporta i Mertona Gilla, którzy proponują szerokie pojmowanie metapsychologii psychoanalitycznej, definiując ją w odniesieniu do przyjętego zestawu założeń (Rapaport, Gil, 1959). Gill dodatkowo ujmuje metapsychologię jako teorię, która wyjaśnia teorię kliniczną (Gill, 1977). Intencją Rapaporta i Gila było sformułowanie pojęcia metapsychologii w taki sposób, aby szukać możliwości dialogu pomiędzy różnymi szkołami w zakresie podstawowych dla nich koncepcji. Teoria kliniczna miałaby być probierzem i narzędziem testowania takich koncepcji.

Odrzucenie propozycji Gilla pozwoliło Macmillanowi ograniczyć pojęcie metapsychologii psychoanalitycznej do zbioru koncepcji Freuda, które z kolei, jak wykazał, są wrażliwe na krytykę. Wydaje się jednak, że nie jest to zabieg zbyt uczciwy, ponieważ w ten sposób po raz kolejny Macmillan „przykraj” współczesną myśl psychoanalityczną do sformułowań Freuda (por. Macmillan, 2007: 673–679). Śledząc strategię wywodów Macmillana, nie można oprzeć się wrażeniu, że, z jednej strony, oczekuje on jakichś nowych sformułowań teorii psychoanalitycznych, które byłyby zbieżne z conceptualizacjami Freuda (wszystkimi?), a z drugiej – krytykuje tych psychoanalityków, którzy usiłują albo poszerzyć metapsychologię psychoanalityczną o własne teorie, albo nawiązać w swoich conceptualizacjach do dorobku innych nauk. Zwłaszcza te ostatnie wysiłki traktuje Macmillan jako pewnego rodzaju próbę ucieczki z tonącego okrętu. Tymczasem zainteresowanie psychoanalityków wynikami badań z zakresu psychologii rozwojowej, teorii przywiązania lub nauk kognitywnych ma już swoją historię, co zresztą przyznaje sam Macmillan. Współcześnie psychoanalitycy przyglądają się możliwości poszukiwania związków pomiędzy psychoanalizą a neuronauką. Macmillan poświęca całe cztery strony ze swojej liczącej około 1000 stron książki na zreferowanie tych niezwykle ciekawych eksperymentów. Na dodatek używa niezbyt eleganckiego tonu, pisząc np. że:

Niektórzy z obłączonych sami wydają się cierpieć na halucynacje o charakterze życzeniowym [...]. Jeśli chodzi o psychologów poznawczych, to Bucci (2000) twierdzi, że wprowadzili już oni idee analityczne do swoich własnych teorii i hipotez, zaś Bornstein (2005) utrzymuje, że główny nurt psychologii w rzeczywistości dokonał plagiatu z wielu koncepcji psychoanalitycznych [...]. Na przykład przeniesienie, „największa hipoteza kliniczna” Freuda, ma podobno znajdować swoje potwierdzenie w pracach Luborsky’ego i Crits-Christopha (1997). Jednakże definicja przeniesienia, przyjęta w ich badaniach, nie wspomina nic o przenoszeniu na analityka

wypartych nieświadomych dziecięcych pragnień instynktownych, pierwotnie skierowanych na rodzica [...]. Odwoływanie się do psychologii poznawczej, tak samo jak do neuronauki, jest dla psychoanalizy na tyle bez znaczenia, że Freud nie rozpoznałby tu swoich pojęć (Macmillan, 2007: 875–876).

Problem polega na tym, że Freud mógłby nie rozpoznać przynajmniej niektórych swoich pojęć, i to nie tylko tych, które próbowano na nowo zdefiniować w szkołach psychoanalitycznych powstałych po jego śmierci. Otwarte schizmy i budowanie nowych teorii na gruncie nauk Freuda dokonywały się już za jego życia. Wystarczy przyrzeć się „The Ladies’ War”, czyli wojnie ideologicznej pomiędzy Anną Freud a Melanie Klein, która rozpoczęła się jeszcze za życia Freuda i ostatecznie doprowadziła do wyłonienia się dwóch różnych szkół. Wszystko wskazuje na to, że praca Macmillana ciągle jeszcze jest pracą na temat „freudologii”, konstruktu bądź interpretacji tez Freuda, który każdy z jego krytyków, ba, każdy z interpretatorów stwarza na własną odpowiedzialność. Jak widać choćby z dyskusji na temat metapsychologii w środowisku psychoanalitycznym, tradycja psychoanalityczna nie jest monolitem¹². Podawany przez Macmillana przykład definicji przeniesienia jest niezwykle pouczający, jeśli chodzi o pewną jego stałą skłonność do własnego specyficznego rozumienia pojęć freudowskich i rozciągania tej interpretacji na odczytywanie współczesnej myśli psychoanalitycznej. Mało który ze współczesnych psychoanalityków podpisałby się pod definicją podawaną przez niego jako wzorcową. Sam Freud rozwijał koncepcję przeniesienia przez wiele lat. Na początku rozumiał je jako szczególny przypadek przemieszczenia afektu z jednego wyobrażenia na drugie (Laplanche, Pontalis, 1996: 259). W 1912 roku pisał o związku między przeniesieniem a pojęciem prototypów czy też tego, co określał jako imago ojca i matki. Owych prototypów nie pojmował jako realne osoby, a przeniesienie – jako dosłowne powtórzenie jakichkolwiek relacji (Laplanche, Pontalis, 1996: 262). Co do rozumienia przeniesienia przez samych psychoanalityków wystarczy choćby pobieżnie przejrzeć rozdział 7 i 8 klasycznej już pracy Horatia Etchegoyena na temat podstaw technik psychoanalitycznych, aby zrozumieć, w jaki sposób rozwijała się i przekształcała koncepcja przeniesienia w historii myśli psychoanalitycznej (Etchegoyen, 1991; zob. też: Esmān, 1990).

W kwestii dialogu pomiędzy psychoanalizą a kognitywistyką, rozumianego jako rozwiązanie ratunkowe dla psychoanalizy, warto przypomnieć w tym miejscu, że literatura na ten temat powstaje już od lat 60. Jej zawartość wskazuje na istnienie dialogu, a nie monologu, w dyskusjach i propozycjach teoretycznych czynnie biorą udział obie strony. Warto wspomnieć w tym kontekście wczesny dialog Pribrama i Gilla (Pribram, 1962, 1965; Pribram, Gill, 1976). Znaczący artykuł Michaela Bascha (Basch, 1981) na temat związku między interpretacją w psychoanalizie a procesami poznawczymi ujmowanymi z punktu widzenia kognitywistyki został przedstawiony na 32. Kongresie IPA. O badaniach w neurobiologii i ich możliwych zastosowaniach w psychoanalizie pisał Robert Wallerstein (Wallerstein, 1985a). Od lat 80. dość regularnie publikuje

¹² Na temat rozwoju, specyfiki i koncepcji różnych szkół psychoanalitycznych zob. opracowanie słownikowe Burnessa Moore’a i Bernarda Fine’a (Moore, Fine, 1996) oraz ostatnio wydaną systematyczną pracę Morrisa Eagle’a (Eagle, 2011).

się prace na temat związku pomiędzy psychoanalizą i kognitywizmem (np. Pfeifer, Leuzinger-Bohleber, 1986; Colby, Stoller, 1988; Bucci, 1997, 2000, Westen 1992a, 1992b, 1994, 1999, 2000, 2002a, 2005). Morris Eagle jest zdania, że aby psychoanaliza mogła się rozwijać, musi otwierać się na inne nauki i integrować wyniki ich badań (Eagle, 2007; Eagle i in., 2007), ale zarówno on, jak i inni badacze przestrzegają przed zbyt pochopnym i upraszczającym włączaniem w teorię psychoanalityczną koncepcji z innych dziedzin, jak np. neuronauki (Eagle i in., 2009). Większość psychoanalityków, którzy poszukują możliwości syntezy, integracji aparatów pojęciowych i założeń teoretycznych psychoanalizy z innymi dziedzinami badawczymi, jest świadoma rozlicznych problemów natury metodologicznej i logicznej, które taka integracja za sobą pociąga. Kilka nowszych pozycji z zakresu pogranicza współczesnych nauk kognitywnych, neuronauki i psychoanalizy jest dowodem na to, że można mówić o istnieniu takiego pogranicza bez uproszczeń oraz zniekształceń wynikających z niedostatku meta-refleksji (zob. Opatow, 1999; Palombo, 1999; Kaplan-Solms, Solms, 2000; Solms, Turnbull, 2002; Mancina, 2006; Posner i in., 2003); szkoda, że Macmillan nawet nie wymienia tych prac w swojej bibliografii. Żywotność współczesnej dyskusji między psychoanalizą a neuronaukami świadczy o fałszywości tezy Macmillana, a przynajmniej o jego nadmiernym pesymizmie w kwestii sensowności takiego dialogu i jego pożytku dla obu stron.

Kolejnym problemem, który dotyka zarówno zagadnień metodologicznych, jak i meta-psychologicznych jest problem istnienia, a przede wszystkim zauważania przez krytyków zewnętrznych istnienia czegoś, co należałoby nazwać krytyką wewnętrzną, meta-refleksją samego środowiska psychoanalitycznego. Jak już wspomniałam, Macmillan śledzi historię rozwoju myśli analitycznej po Freudzie w dość ograniczony sposób, trzeba natomiast przyznać, że jako jeden z nielicznych krytyków psychoanalizy stara się dyskutować krytyczną literaturę psychoanalityczną. W ten sposób nie tylko zwraca uwagę na istnienie wewnętrznej krytyki w samym środowisku psychoanalitycznym, ale też unika wrażliwej na kontrkrytykę jednostronności spojrzenia jedynie z perspektywy zewnętrznej. Podsumowując dotychczasową krytyczną literaturę psychoanalityczną, Macmillan zauważa, że wszystkie prace z tego zakresu mają trzy podstawowe cechy. Po pierwsze, sformułowane w nich zarzuty wydają się odosobnione i niepowiązane. Po drugie, brak w nich analizy historycznej rozwoju i zmiany pojęć. Same zmiany się przedstawia, ale nie szuka się ich przyczyn. Po trzecie, zarzuty nie wnikają głęboko w sferę dowodową. Czasami podejmuje się zagadnienia związane z interpretacją danych, ale rzadko kiedy kwestionuje się wartość samych danych oraz metody, jakimi zostały zebrane (Macmillan, 2007: 23–24). To poważne zarzuty skierowane do środowiska psychoanalitycznego jako całości. Co do pierwszego i drugiego zarzutu wysuniętego przez niego można odpowiedzieć, że być może drobne przyczynki krytyczne, takie jak np. artykuły Roberta Waeldera (Waelder, 1970), Aarona Esmana (Esman, 1979), Aarona Kaplana (Kaplan, 1981), Carla Leschego (Lesche, 1981), Jacoba A. Arlowa (Arlow, 1991; Arlow, Brenner, 1988), nie są szczególnie zadowalające, ale ogarnięcie historyczne, conceptualne i teoretyczne współczesnej psychoanalizy jest rzeczą niezwykle trudną. Pomimo to wielu analityków podjęło wątek historyczno-krytyczny, o czym świadczą np. systematyczne opracowania Josepha Sandlera (1983, 1989;

Sandler, Dare, Dreher i Holder, 1997), Roberta Wallersteina (1975, 1986, 2009), Ottona Kernberga (Kernberg, 1982, 1993b, 2001, 2005, 2006b, 2007; Pulver, Levine, Blum, Segal, Weinshel, Etchegoyen, Kernberg 1992), Petera Fonagy'ego (Fonagy, 1981, 1982; Fonagy, Target, Gergely, 2006) czy Morrisa Eagle'a (Eagle, 2011). To właśnie ich prace zbliżają się do stawiającego niezwykle wysokie wymagania ideału pracy krytycznej w rozumieniu Macmillana. Rzeczą zastanawiającą jest to, że on sam nie odnosi się w swej monografii do wielu z tych cytowanych powyżej pozycji¹³.

Na koniec rozważań nad krytycznymi pracami na temat psychoanalizy chciałabym powrócić do najistotniejszego problemu, który stanowi być albo nie być samej psychoanalizy – do problemu interpretacji. Sposób rozumienia interpretacji przekłada się natychmiast na ocenę psychoanalizy jako metody i jako nauki. W kontekście niniejszej pracy rozumienie, czym jest interpretacja, ma zasadnicze znaczenie ze względu na możliwość jej aplikacji do badań nad kulturą. Najstarszym i podstawowym problemem związanym z rozumieniem interpretacji w psychoanalizie jest kwestia sugestii. Jeżeli interpretacje psychoanalityków są „skażone” sugestią, to – po pierwsze – pod znakiem zapytania stoi rzetelność gromadzenia danych, a po drugie – rzetelność leczenia. Dyskusje na temat związku między interpretacją, sugestią, prawdą, konstrukcją a rekonstrukcją toczą się już od początku istnienia psychoanalizy jako metody leczenia i badania naukowego. Macmillan śledzi najważniejsze wątki i problemy tej dyskusji praktycznie do lat 90., cytuje również sporo tekstów źródłowych (Macmillan, 2007: 733–750, 788–790). W konkluzji dochodzi do wniosku, że procedura interpretacji jest wrażliwa na krytykę. W szczególności nie do rozwiązania wydaje mu się problem związku między konstrukcją a rekonstrukcją¹⁴ oraz kwestia udziału sugestii w procedurach interpretacji używanych przez psychoanalityków. Do kwestii sugestii odnosi się ostatnio Ronald Naso, który zauważył pewien interesujący rys współczesnej psychoanalizy. Jak twierdzi, współczesna praktyka psychoanalityczna cechuje się większą niż kiedyś tolerancją relatywizmu, a jednocześnie pewną zasadniczą postawą bronięcia własnej, wyjątkowej perspektywy w pojmowaniu kondycji ludzkiej i własnej metody klinicznej (Naso, 2005: 11). Innymi słowy, można powiedzieć, że psychoanalitycy są bardziej świadomi relatywności tego, co i jak interpretują, bez konieczności całkowitej abdykacji na rzecz skrajnie relatywistycznego rozumienia procesu interpretacji. Tę wzrastającą świadomość wzajemnej relacyjności układu analizujący – analizowany dobrze ilustruje, moim zdaniem, szybki rozwój literatury psychoanalitycznej na temat przeciwwprzeniesienia i w szczególności jego związku z procesem interpretacji oraz w ogólności z dynamiką relacji terapeutycznej. Problem przeciwwprzeniesienia w kontekście interpretacji to w dużej mierze sprawa subiektywności i intersubiektywności

¹³ Oprócz wspomnianych powyżej prac o charakterze bardziej teoretycznym, w których dyskutowane są głównie teorie i metodologia, trzeba wspomnieć również o klasycznych już podręcznikach praktyki psychoanalitycznej, w których nawiązuje się do dyskusji o charakterze teoretycznym i historyczno-krytycznym, takich jak prace Petera Giovacchiniego (Giovacchini, 1972), Roberta Langsa (Langs, 1992) czy Horatia Etchegoyena (Etchegoyen, 1991).

¹⁴ Pojęcie rekonstrukcji i jej wartość dla psychoanalizy są stałym elementem debaty psychoanalitycznej. Jednym z bardziej znanych obrońców tradycyjnego pojmowania rekonstrukcji jest Harold Blum (Blum, 1994). Jego poglądy jako niemożliwe do utrzymania w świetle współczesnych badań z dziedziny neuronauki krytykował inny psychoanalityk, Peter Fonagy (Blum, 2003; Fonagy, 2003).

w psychoanalizie¹⁵. Psychoanalityczne rozumienie interpretacji wiąże się z rozumieniem hermeneutyki jako takiej, a to już jest częścią dyskusji filozoficznej. Dla Macmillana niemożliwe wydaje się powiązanie w jednej metodzie sposobów wyjaśniania z poszukiwaniem znaczenia. Dylematy metody psychoanalitycznej związane z wyjaśnianiem i rozumieniem najlepiej ilustruje wypowiedź Meissnera:

Hermeneutyka bez metapsychologii daje nam znaczenia bez struktury; metapsychologia bez hermeneutyki daje nam strukturę bez znaczenia (Meissner, 1981, cyt za: Macmillan, 2007: 789).

Z innej jeszcze perspektywy próbuje spojrzeć na problem interpretacji Rafael López-Corvo. Przypomina on, że na analityczne czynienie świadomym tego, co nieświadome, składa się kilka procedur: klaryfikacja, formułowanie, interpretacja i translacja. Wszystkie te procedury dokonują się w relacji pomiędzy analizującym i analizowanym w pewnym celu. Zgodnie z Kleinowskim i Bionowskim rozumieniem świata wewnętrznego nieprzejrzystość psychiki pacjenta dla samego siebie wiąże się z istnieniem skonfliktowanych części w psychice, które pozostają we wzajemnej interakcji z sobą, ale do których natury pacjent nie ma świadomego dostępu. Powoduje to stan cierpienia, który powinien zostać usunięty za pomocą wyżej wspomnianych procedur w kontekście ustalonej relacji terapeutycznej. W interpretacji najważniejszą rzeczą jest wskazanie domniemanych obszarów skonfliktowania i mechanizmu nieświadomego odtwarzania patogenicznych wzorów reakcji, uczuć, myśli itd. charakterystycznych dla pacjenta. Interpretacja nie polega na odtworzeniu jakichś konkretnych zdarzeń z przeszłości. W tym sensie interpretacje nie są asercjami, ale hipotezami stawianymi w pewnym określonym celu. Jak pisze López-Corvo:

Interpretacja przedstawia epistemologiczny szkic w formie hipotezy, za pomocą której usiłuje się uczynić sensowną lub dokonać przekładu ukrytej treści leżącej u podstawy zamanifestowanego dyskursu; interpretacja *implicite* zawiera również terapeutyczną intencję, usiłowanie zredukowania poziomu umysłowego cierpienia (López-Corvo, 2006: 141).

Parafrazując tytuł i zamysł książki López-Corvo, można by powiedzieć, że istnieją dzikie (niepowiązane) myśli i emocje, które szukają swojego podmiotu. Interpretacja na powrót scala myśli z myślącym je umysłem, emocje – z nadającym im znaczenie. Interpretacja pomaga ogarnąć niepomyślane myśli i bezimienne emocje, nadając tym faktom psychicznym zmetabolizowaną (w sensie Bionowskim) formę. Łączy myśliciela z myślami, emocjami i znaczeniem. Wydaje się, że tak rozumiana interpretacja może być zastosowana zarówno do badania kultury i znaczeń dzielonych przez jednostkę ze społeczeństwem, jak i samych mechanizmów mentalizowania treści pozbawionych znaczeń.

¹⁵ Literatura na temat przeciwprzeniesienia jest obszerna. O problemie związku między przeciwprzeniesieniem a sugestią zob. Gabbard (1995, 2001). O interesującej koncepcji przeciwprzeniesienia w kontekście przyjmowania narzucanych przez pacjenta ról zob. Sandler (1976). Ogólniejsze informacje na temat przeciwprzeniesienia zob. Gelso, Hayes (2007) oraz – z bardziej klasycznych opracowań – Epstein, Feiner (1980). O wąskim, jak u Freuda, definiowaniu przeciwprzeniesienia zob. Reich (1950, 1961); o szerszym zakresie znaczeniowym przyznawanym przeciwprzeniesieniu przez część psychoanalityków zob. Kernberg (1965).

1.3. Psychoanaliza wobec feminizmu, studiów nad płcią i postkolonializmu

Jak słusznie zauważa Joanna Bator (Bator, 2001: 24), jednymi z pomocniczych pojęć łączących psychoanalizę i feminizm są represja i opresja. Dodałabym do jej wypowiedzi uwagę, że są to pojęcia zarówno łączące, jak i różnicujące. Psychoanaliza jest zainteresowana badaniem przede wszystkim represji. Ruch feministyczny odrzucał Freuda przynajmniej do lat 70. ze względu na odczytanie jego koncepcji płci i rodzaju jako opresyjnych dla kobiet. Feminizm i psychoanaliza miały szanse na zbliżenie dopiero w momencie refleksji feministycznej nad pojęciem represji, a w szczególności wpływu represji na społeczną i ideologiczną reprezentację kobiecości. Refleksja nad pojęciem represji w feminizmie pojawiła się zarówno z powodu wpływów dekonstrukcjonizmu, jak i psychoanalizy. Propagatorkami myśli psychoanalitycznej w ruchu feministycznym były przede wszystkim Juliet Mitchell (1974, 1986), Jean Miller (1973, 1976), Jessica Benjamin (1987) i Nancy Chodorow (1978, 1989, 1994, 1995, 2001, 2004b)¹⁶. Krytyki feministyczne odnoszące się do wspomnianych autorek poruszały różnorodną problematykę, otwierając dyskusje feministek psychoanalitycznych i niepsychoanalitycznych na tak istotne tematy, jak uniwersalność kompleksu Eypa (tu np. dyskusja pomiędzy Mitchell i Ortner, zob. Mitchell, 1974; Ortner, 1975) oraz winnicotowską koncepcję „wystarczająco dobrej matki” (zob. Chodorow, 1978; Doane, Hodges, 1992)¹⁷.

Feministyczna krytyka psychoanalizy oraz dyskusje feministek psychoanalitycznych odnosiły się głównie do prób zrewidowania kulturowo uwarunkowanych pojęć kobiecości i męskości. Zgadzam się z opinią Miriam Johnson (1988), że problemy, jakie trapią psychoanalizę próbującą zmierzyć się z pojęciem męskości i kobiecości, wiążą się z bagażem tradycyjnych poglądów Freuda na temat płci. Nie zgadzam się natomiast z jej sugestią co do istnienia pewnych założeń *implicite* w każdej psychoanalitycznej teorii płci. Johnson podkreśla, że w teoriach psychoanalitycznych zawiera się *implicite* definicja męskości jako będącej seksualnie atrakcyjną dla kobiet oraz

¹⁶ Ograniczę się do przywołania tylko tych nielicznych autorek, w pewnym sensie reprezentatywnych dla kilku nurtów psychoanalitycznych w feminizmie, tzn. lacanowskiego (Mitchell), intersubiektywistycznego (Miller) oraz szeroko pojmowanej szkoły relacji z obiektem (Chodorow, Benjamin). Interesującą osobowością w nurcie feminizmu inspirowanego Lacanem jest Julia Kristeva, choć w swej koncepcji kobiecości wychodzi poza Lacana, sięgając do myśli André Greena i adaptując jego koncepcję „martwej matki”. Nie dyskutuję dorobku Kristevy ze względu na konieczną skrótowność niniejszego szkicu.

¹⁷ Krytyka feministek winnicottowskiej koncepcji „wystarczająco dobrej matki” jest kolejnym przykładem ilustrującym różnice między psychoanalitycznym a feministycznym projektem. O ile feminizm zwykle koncentruje się na „realnej” matce, o tyle psychoanaliza jest bardziej zainteresowana dziecięcymi fantazjami na temat figury matki (nurt kleinowski) bądź psychicznymi konsekwencjami dla rozwoju dziecka jego relacji z pierwotnym opiekunem (Winnicott). W koncepcjach psychoanalitycznych zwraca się uwagę na to, że relacje z pierwotną figurą macierzyńską podlegają kształtowaniu nie tylko czynników środowiskowych, ale też wrodzonemu uposażeniu konkretnego dziecka (zdolność do znoszenia frustracji, słabość bądź sztywność ego itd.).

męskości zrównanej z poczuciem podmiotowości w relacjach heteroseksualnych¹⁸. Analogicznie i komplementarnie do tej pierwszej definicji kobiecość definiuje się jako bycie seksualnie atrakcyjną dla mężczyzn i bycie stroną przedmiotową w relacjach heteroseksualnych. Te definicje – jak utrzymuje Johnson – zrównują to, co teraz nazywa się rodzajem (gender), z heteroseksualnością, a także z dominacją w heteroseksualnych relacjach w odniesieniu do pojęcia męskości i podporządkowania w heteroseksualnych relacjach w odniesieniu do pojęcia kobiecości (Johnson, 1988: 41–42)¹⁹. Wydaje się, że psychoanalizy od początku byli świadomi trudności związanych z tworzeniem teorii rodzaju na gruncie freudowskiego modelu rozwoju seksualnego. Problematiczność jego konceptualizacji płci wiąże się z postulowanym przez niego ścisłym związkiem pomiędzy orientacją seksualną i rodzajem. Takie postawienie problemu, a także wyraźnie zdefiniowane pojęcie męskości (heteroseksualność, dominacja) i kobiecości (heteroseksualność, podporządkowanie) powodowało, że wszystkie inne wybory z definicji musiałyby być patologizowane.

Fallocentrycznemu nastawieniu Freuda przeciwstawiali się rzecznicy obozu ginecentryzmu w psychoanalizie, dość zróżnicowanego pod względem konkretnych konceptualizacji i założeń teoretycznych (tu, między innymi, należałoby wymienić Ernesta Jonesa, Melanie Klein, Karen Horney, Nancy Chodorow). Prawdą jest, że, jak twierdzi Johnson, teorie ginecentryczne silnie akcentowały związek kobiecości z wyborem heteroseksualnym (Horney, Jones, Klein, Janine Chasseguet-Smirgel, Bela Grunberg). Nie umknęło to krytyce feministycznej, ale w przypadku tej dyskusji widać szczególnie odmienną projekcję feministyczną i psychoanalityczną. Dla niektórych feministek (w tym Johnson) związek kobiecości z macierzyństwem i funkcją reprodukcyjną jest elementem ideologicznej krytyki opresji kobiet. Zwolennicy ginecentrycznych teorii psychoanalitycznych byli bardziej zainteresowani wskazaniem konsekwencji (preedypalnego i edypalnego) związku matki z dzieckiem (obu płci) dla kształtowania się seksualnych wyborów i podejmowania ról rodzajowych niż samym problemem macierzyństwa i reprodukcji²⁰. Największym wkładem teorii ginecentrycznych w badania nad rodzajem jest próba rozerwania narzuconego przez konceptualizację Freudowską „nierozzerwalnego” związku między reprodukcją a seksualnością kobiet w takim sensie, w jakim Freud pojmował seksualność, a dokładniej – heteroseksualność

¹⁸ Problematiczność tej prostej dychotomii wprowadzonej przez Johnson nieco zaciemnia oryginalne Freudowskie ujęcie problemu relacji kobiet do mężczyzn. Według Freuda heteroseksualność kobiet jest zawsze problematiczna. Mężczyźni nie pociągają kobiet sami przez się. Ta „atrakcyjność” jest przedmiotem konstrukcji, a kobiety nigdy nie wchodzi z mężczyznami w tak pełną relację jak z dziećmi. Kobiety albo poszukują u mężczyzn możliwości symbolicznego naprawienia defektu, jakim jest brak penisu (dziecko jako penis lub raczej dziecko za brakujący penis), albo wchodzi w relację z mężczyzną, szukając sposobu ucieczki od zagrażającej relacji z matką.

¹⁹ Wyrażenie Johnson „to, co teraz nazywa się rodzajem”, samo w sobie jest dość problematiczne, jako że we współczesnym dyskursie antropologicznym nie ma zgody co do tego, jaki zakres pojęciowy powinny mieć pojęcia płci i rodzaju oraz co właściwie przez pojęcie rodzaju należałoby rozumieć; por. Béteille (1991), Moore (1988, 1999), Howell, Melhus (1993).

²⁰ Doskonale widać tę różnicę przy okazji lektury tekstu Nancy Chodorow na temat edypalnych asymetrii w rozwoju dziewczynki i chłopca w powiązaniu z problemem heteroseksualności (Chodorow, 1989: 66–78).

kobiet: jako koniecznie gratyfikującą dla kobiet²¹. Ginecentryzm kontestował tę tezę kobiecego defektu w różnym stopniu, najbardziej kompleksową zaś krytykę poglądów Freuda w tym zakresie przeprowadziła Karen Horney (Horney, 2003).

Przykładem radykalnej próby odmitologizowania kobiecości i męskości, a szczególnie dekonstrukcji ideologizowanego macierzyństwa, jest praca psychoanalityczki Esteli Welldon (2010). Welldon podejmuje w tej książce temat perwersji kobiecej, a szczególnie tej jej formy, którą nazywa perwersją macierzyństwa. W ten sposób nawiązuje do niełatwej dyskusji problemu ideologizowania macierzyństwa oraz do sporów, które w swoim czasie wywołały koncepcje „kastrującej matki” i „schizogennej matki”. Do dyskusji tych problemów powrócę w następnych rozdziałach przy okazji omawiania kulturowo i psychologicznie uwarunkowanych lęków przed matką jako jednego z czynników zjawiska ginefobii. Podsumowując to, co dotychczas powiedziałam: psychoanaliza zdecydowanie gorzej wypada w poszukiwaniach dobrej teorii genderowej niż w próbach dekonstruowania idealnego macierzyństwa. Nowe sformułowania psychoanalitycznych koncepcji kobiecości i męskości pojawiły się, z jednej strony, w związku z krytyką feministyczną i genderową, z drugiej – z powodu samej wewnętrznej krytyki psychoanalitycznej. Psychoanalityczne koncepcje rozwoju psychoseksualnego oraz konceptualizacje płci kulturowej krytykowano z wielu różnych pozycji, między innymi studiów genderowych, antropologii, socjologii, psychologii rozwojowej i społecznej²². Interesujące rozważania z zakresu teorii genderowej zawiera kilka nowych prac o profilu psychoanalitycznym i antropologicznym, takich jak np.: Lewes (1988), Brennan (1989), Figlio (2000), Chodorow (1995, 2001, 2004b), Dimen, Goldner (2002), J. Mitchell (2001), Schwartz (1998)²³. Koncepcje Adrii Schwartz są o tyle unikatowe, że łączą idee psychoanalizy relacyjnej z teorią *queer*. Konceptualizacje problematyki genderowej proponowane przez autorów nowszych opracowań są świadectwem różnorodności teorii psychoanalitycznych i umożliwiają podważenie nadmiernie uogólnionych opinii na temat psychoanalizy, np. tych zawierających się w tezie Johnson o istnieniu ukrytych definicji płci i rodzaju w teoriach psychoanalitycznych.

Psychoanaliza została poddana również krytyce postkolonialnej. Podstawowymi zarzutami było nieuwzględnianie przez psychoanalityków pozycjonalności dyskursu antropologiczno-psychologicznego w odniesieniu do innych kultur. Zarzut można sprowadzić do pewnego obrazowego porównania: psychoanaliza winna jest grzechu kolonizującego spojrzenia na inne kultury. Psychoanalitycy powielają okcydentalne mity w swoich badaniach nad życiem psychicznym przedstawicieli innych kultur.

²¹ Por. przypis 18.

²² Zob. np. Ortner (1975), Johnson (1988), Epstein (1991), Moore (1994). Tam też można znaleźć dalszą bibliografię. Na temat kobiecości z punktu widzenia psychoanalitycznej antropologii zob. też.: Chodorow (1978, 1989, 1994), J. Mitchell (1974, 1984, 1986), Doane, Hodges (1992), Johnson (1998), Seelig, Paul, Levy (2002), Stoller (1968a, 1968b, 1973, 1985), a na temat męskości zob.: np. Chodorow (1994), Frosh (1994), Stoller (1965, 1968b, 1985).

²³ Dobrym opracowaniem historyczno-krytycznym wzajemnych związków psychoanalizy i feminizmu jest praca Mari Jo Buhle (Buhle, 1998); zob. też. Dybel (2006). Na temat feminizmu, postmodernizmu i psychoanalizy zob. Bator (2001).

Zarzut wzrasta w podwójną siłę, kiedy przedmiotem połączonej krytyki postkolonialnej i feministycznej stają się teorie genderowe psychoanalizy. W szczególności krytyce poddano mit kobiety Trzeciego Świata. Za wydarzenie otwierające dyskurs postkolonialny zwykle przyjmuje się ukazanie się w roku 1978 książki Edwarda Saïda zatytułowanej: *Orientalizm*. Saïd odwołuje się do analiz Foucaultowskich i poststrukturalnych, ale swój dyskurs posuwa znacznie dalej, twierdząc, że dzięki swoistemu lustru, jakim Orient był dla świata Zachodu, możliwe było zdefiniowanie Europy (Saïd, 2005: 30). Saïd wskazuje na uzależnienie wiedzy od władzy; wiedza staje się narzędziem ideologii. To, co budzi sprzeciw wielu krytyków Saïda, a na co zwracał uwagę James Clifford, to silna skłonność Saïda do dychotomizacji związku między „Okcydentem” i „Orientem”, co prowadzi do esencjalizacji powstałych w ten sposób „Innych” (Clifford, 2000: 278). W pewnym sensie to, co usiłował zdekonstruować Saïd – mit „inności” – powróciło u niego w postaci mitu okcydentalizacji (na temat okcydentalizacji zob. Carrier, 1992). Ten zabieg miał bezpośrednie konsekwencje dla antropologicznej debaty o kulturowym self. Część uczestników tej debaty reifikowała pojęcie self zachodniego i w opozycji do takiej konstrukcji opisywała odmienność self niezachodniego. Przebieg tej dyskusji oraz jej konsekwencje zarówno dla antropologicznego, jak i psychoanalitycznego pojęcia self przedstawiam w drugiej części niniejszej książki.

Krytyczne głosy przeciw uproszczającym koncepcjom Saïda podnosiły się z samego środowiska badaczy postkolonialnych (Bhabha, 1986). Cennym aspektem późniejszych prac Saïda jest analiza defensywnych zachowań aktorów kultur postkolonialnych, wyrażających się w formach dialektycznych, np. w rodzącym się hinduskim nacjonalizmie z jednej strony i negatywnej postawie oceniającej własną hinduską kulturę – z drugiej (Saïd, 1993). Dyskutowany fenomen jest istotny dlatego, że zarówno defensywna (choć często nieuświadomiona) wrogość w stosunku do własnej kultury, jak i wojujący nacjonalizm wpływają na uaktywnienie stereotypów. W wypadku symbolicznych i społecznych reprezentacji kobiecości ma to swoje niebagatelne znaczenie. Jednym z przełomowych tekstów postkolonialnych był artykuł Gayatri Spivak, zatytułowany: „Czy klasy podrzędne mogą mówić?” (Spivak, 1985). Spivak, podobnie jak grupa badaczy zorganizowanych wokół projektu Subaltern Studies Group, zadała pytanie o samo pojęcie podrzędności i podporządkowania oraz o związek tego pojęcia z reprezentacjami symbolicznymi i społecznymi (Guha, 1982; Prakash, 1994). Było to pytanie o możliwość przemawiania własnym głosem wszystkich tych, którzy do podporządkowanych należą i są osadzeni w strukturalnej sieci klasy, kasty, wieku, płci kulturowej, grupy statusowej. W dramatycznych słowach tak pisze Spivak o kobiecości wyeliminowanej z dominującego dyskursu:

Pomiędzy patriarchatem i imperializmem, konstytuowaniem podmiotu i formowaniem przedmiotu, postać tej kobiety znika – nie w idealnej nicości, lecz w brutalnym ruchu wahadłowym, którego rezultatem są przemieszczenia w postaci „kobiety Trzeciego Świata” uwięzionej między tradycją a nowoczesnością (Spivak, 1988 [1985]: 306, cyt. za Gandhi, 2008: 84).

Krytyka postkolonialna pojęcia podmiotowości (*subjectivity*) w kontekście studiów genderowych została dobrze przyjęta zarówno przez feminizm, jak i przez antropologię

(Etienne, Leacock, 1980; Flax, 2004), w wypadku Indii zaś otworzyła drogę do badania mitologizowania własnej przeszłości oraz mitologizowania kobiecości (Falk, 1998). Ostrze krytyki postkolonialnej i feministycznej w Indiach zwróciło się również przeciw instytucjonalnej psychoanalizie w Indiach oraz przeciw badaniom psychoanalitycznym nad kulturą hinduską (Davar, 1999b; Seshadri-Crooks, 1994; Vindhya, 1995). Zagadnienie badań psychoanalitycznych na temat kultury hinduskiej oraz ich krytykę omówię bardziej szczegółowo w rozdziale 6.

1.4. Psychoanaliza po postmodernizmie. Problem konstruktywizmu

Wejście postmodernizmu, feminizmu i dekonstrukcjonizmu postkolonialnego postawiło środowisko psychoanalityczne w trudnym położeniu. Młody postmodernizm odnosił się krytycznie, o ile nie pogardliwie, do wszelkiej maści uniwersalistów. Dyskutowane w dyskursie feministycznym i postkolonialnym zagadnienie pozycjonalności zdawało się wspierać założenia relatywizmu kulturowego. Dokonujący się równoległe z kulturową rewolucją postmodernistyczną, a wynikający z wewnętrznych teoretyczno-praktycznych przesłanek, rozłam w postklasycznej psychoanalizie (postfreudowskiej) koncentrował się, między innymi, na dyskusji prawomocności bądź to teorii popędowej, bądź teorii relacji z obiektem. Dla psychoanalityków kwestie teoretyczne były i są o tyle wiążące, że w zasadniczy sposób wpływają na praktykę terapeutyczną, formując wskazówki odnoszące się do rozumienia relacji analitycznej, przyjmowanego settingu, używanych technik terapeutycznych oraz dynamiki samego procesu terapeutycznego. W momencie wejścia krytyki postmodernistycznej, feministycznej i postkolonialnej paląca stała się potrzeba dookreślenia się psychoanalizy w kwestii uniwersalności lub relatywności takich pojęć jak np. gender, self, emocje, poznanie czy zagadnienie prawdy. Kulturowa różnorodność w organizowaniu systemów krewniaczych, praktyk wychowywania dzieci i zabiegów socjalizacyjnych oraz kwestia stratyfikacji społecznej, systemów wymiany społecznej i wzajemnego oddziaływania kultur to tylko część problemów, które pociągnęły za sobą głębokie przemiany w teoretycznych założeniach badań nad kulturą. Problematyka czterech kolejnych Kongresów IPA (International Psycho-Analytical Association) z lat 70. i 80 XX wieku jest dowodem na to, jak środowisko zareagowało na bieżące wyzwania wewnętrznej i zewnętrznej krytyki. I tak w roku 1975 odbył się 29. Kongres poświęcony zmianom w psychoanalitycznej praktyce i doświadczeniu, na którym dyskutowano implikacje i aplikacje społeczne (temat przewodni Kongresu: *Changes in Psychoanalytic Practice and Experience: Theoretical, Technical and Social Implications*). Dwa lata później, w 1975 roku, na 30. Kongresie poruszano kwestię psychoanalitycznego pojmowania afektu (temat Kongresu: *Affects and the Psychoanalytic Situation*). W roku 1979 na 31. Kongresie omawiano kliniczne aplikacje różnych teorii (temat Kongresu: *Clinical Issues in Psychoanalysis*). Ważny, pod wieloma względami, 32. Kongres z 1981 roku (na temat:

Early Psychic Development as Reflected in the Psychoanalytic Process) odzwierciedlał zainteresowanie środowiska badaniami nad psychologią rozwojową i ich wpływem na formowanie nowych koncepcji psychoanalitycznych. Kolejne lata przynosiły nowe wyzwania, stymulując rozwój myśli psychoanalitycznej. Problem seksualności i tożsamości w rozwoju człowieka dyskutowano, między innymi, w roku 1997, na 40. Kongresie (na temat: *Psychoanalysis and Sexuality*). Seksualność w szerszym kontekście będzie też przedmiotem dyskusji na najbliższym 47. Kongresie w roku 2011 (na temat: *Core Concepts: Sexuality, Dreams and the Unconscious*). Tematyka afektu z lat 70. powróciła, wraz z nowymi konceptualizacjami, w latach 90., o czym świadczy 41. Kongres z 1999 roku (na temat: *Affect in Theory and Practice*). Kongres 42. z 2001 roku (na temat: *Psychoanalysis – Method and Application*), podobnie jak Kongres poprzedni odbywał się pod przewodnictwem Ottona Kernberga, psychoanalityka amerykańskiego znanego ze swojego istotnego wkładu w teoretyczne i metodologiczne ugruntowanie psychoanalizy (szczególnie jeśli chodzi o jej aplikację w psychiatrii psychodynamicznej). Z początkiem XXI wieku uwagę psychoanalityków przyciąga problematyka traumy, nie tylko indywidualnej, ale również grupowej, kwestia szeroko pojmowanego nadużycia, pamięci, powrotów i przepracowania w kontekście dynamiki kulturowej. Tym zagadnieniom poświęcono referaty na 44. Kongresie z 2005 roku (temat: *Trauma: New Developments in Psychoanalysis*) oraz na 45. Kongresie z 2007 roku (na temat: *Remembering, Repeating and Working Through in Psychoanalysis and Culture Today*).

Skupienie się na tematyce metodologicznej w psychoanalizie zaowocowało już w latach 80. dyskusją w obozie samych psychoanalityków nad tak podstawowymi zagadnieniami jak kwestia wyjaśniania i interpretacji. Dyskusja wzajemnego stosunku tych dwóch procedur spłotła się z bardziej ogólną dyskusją filozoficzną na temat prawdy. Kontrowersję w tym względzie wzbudziła propozycja Roya Schaffera, aby proces analityczny rozumieć jako konstrukcję, rekonstrukcję i interpretację narracji dotyczącej zarówno teraźniejszości, jak i przeszłości (Schafer, 1980a, 1980b, 1982)²⁴. Jawnym zwrotem ku postmodernizmowi były koncepcje Stephena Mitchella, lidera amerykańskiej szkoły psychoanalizy relacyjnej. Jay Greenberg i Stephen Mitchell (1983) zaangażowali się w dyskusję na temat kontrowersji dotyczącej teorii popędowych i teorii relacji z obiektem. Kontrowersja dotyczyła tego, co jest pierwotne, a co stanowi derywat w kontekście pytania o ludzką naturę. Czy instynkty są pierwotnym datum, a przywiązanie tylko derywatem, czy też przywiązanie traktowane jako wyraz relacji obiektualnych jest pierwotną siłą napędową sterującą rozwojem dziecka i sposobem bycia człowieka? Analizy Greenberga i Mitchella otworzyły drogę do powolnej penetracji ideologii postmodernistycznej w teorii psychoanalitycznej; w rezultacie obóz relacjonistów rozrastał się jako zróżnicowany twór obejmujący przedstawicieli tak różnych nurtów, jak szkoła relacji z obiektem, psychologia self, nurt interpersonalny, intersubiektywny i konstruktywizm (konstruktywizm społeczny). Ci ostatni wykazywali największą chłonność na ideologię radykalnego relatywizmu. Greenberg oddalił

²⁴ O pojęciu narracyjności u Schafera i jej konsekwencjach dla metody analitycznej zob. Katarzyna Rosner (Rosner, 2006: 101–119).

się od szkoły zmierzającej w stronę postmoderny, pozostając na pozycji odrzucenia teorii popędowej w jej klasycznym kształcie, ale starając się połączyć swoją koncepcję z wybranymi ideami psychoanalityków związanych z teoriami popędu. Wydaje się, że również sam Mitchell w ostatnich swoich pracach odwracał się od radykalnego relatywizmu postmoderny (Mitchell, 2000). Cały ruch relacjonistyczny został ostatnio ostro skrytykowany przez Jona Millsa (Mills, 2005, 2006). Mills uważa, że współczesna psychoanaliza północnoamerykańska, poza marginesem reprezentowanym przez nielicznych freudystów i neofreudystów, jest dziś w większości psychoanalizą świadomości, zdominowaną przez dyskusje nad świadomym doświadczeniem, diadycznymi relacjami, afektywnym dostrajaniem, społecznym konstruowaniem itd. (Mills, 2005: 155). Nieco bardziej stonowaną dyskusję prowadzili Owen Renik (z pozycji intersubiektywizmu) i Elisabeth Spillius (Spillius, 2004). Gadi Taub przedstawił interesującą propozycję „miękkiego” relacjonizmu, dowodząc, że, po pierwsze, psychoanaliza relacjonistyczna niekoniecznie musi się wiązać z ideologią postmodernistyczną, a po drugie, koncepcja uprzedniości relacji obiektualnych w stosunku do popędów nie wyklucza istnienia popędu seksualnego i agresywności. Wyjaśniając swoje stanowisko, Taub przypomina, że dla wszelkich szkół relacjonistycznych nie do zaakceptowania jest twierdzenie przedstawicieli szkoły popędów, że wszystkie relacje obiektualne są derywatami rozładowania popędów agresywnych i erotycznych. Taub kładzie nacisk na to, że szkoła relacjonistyczna nie musi przyjmować skrajnie konstruktywistycznych poglądów, według których należałoby odrzucić każdą siłę motywacyjną uprzednią lub niezależną od kontekstu społecznego (Taub, 2009: 517).

1.5. Antropologia i psychoanaliza.

Antropologia psychoanalityczna

Aplikacja metody psychoanalitycznej do badań antropologicznych zaczęła się już praktycznie w chwili narodzin psychoanalizy. Początki tego, co określa się antropologią psychoanalityczną, znajdują się w korpusie pism Freuda na temat kultury. Wraz z wydaniem książki *Totem i tabu* (1913) tezy Freuda na temat kultury stały się przedmiotem dyskusji i krytyki psychoanalizy jako metody badawczej, którą można zastosować do badań antropologicznych (LaBarre, 1958). Pierwsze aplikacje metody psychoanalitycznej do badań nad kulturą pochodziły od dwóch różnych grup badaczy. Pierwszą grupę stanowili psychoanalitycy o zainteresowaniach kulturoznawczych, tacy jak Ernest Jones, Erich Fromm, Karen Horney, a z dysydentów Carl G. Jung. Drugą grupę reprezentowali psychoanalitycy, którzy podjęli antropologiczne badania terenowe, jak np. Geza Roheim, George Devereux, Erik Erikson. Trzecia grupa badaczy to antropologowie, którzy przeszli trening psychoanalityczny, tacy jak: Abram Kardiner, Geoffrey Gorer, Clyde Kluckhohn, William Caudill, Melford Spiro, Robert LeVine. Pierwsza fala zainteresowania psychoanalityczną antropologią trwała mniej więcej do lat 50. ubiegłego wieku. Do najbardziej znanych i najwcześniejszych krytyków

kulturoznawczych tez Freuda należy zaliczyć antropologów: Alfreda Kroebera (1920) i Bronisława Malinowskiego (1927). Już wraz z krytyką Kroebera i Malinowskiego stało się jasne, że wyłaniająca się nowa dyscyplina – antropologia psychoanalityczna – będzie musiała stawić czoła dwóm poważnym problemom metodologicznym. Pierwszym jest problem relacji między znaczeniami a obserwowalnymi zachowaniami, a drugim sposób gromadzenia danych. W pracach Roheima znaczenia kolektywne zostały zredukowane do uogólnionych znaczeń indywidualnych (Roheim, 1947, 1971), co stało się przedmiotem licznych krytyk tego typu podejścia do badań antropologicznych (Piers i Singer, 1953; Parsons, 1969). Inni antropologowie psychoanalityczni, jak np. Charlotte Babcock i William Caudill, starali się rozróżnić sferę znaczeń prywatnych i kulturowych oraz badać wpływ obu tych sfer na psychikę jednostki (Babcock i Caudill, 1958; Caudill, 1962). Jednym z bardziej krytykowanych aspektów wczesnych prac z zakresu psychoanalitycznej antropologii były skłonności badaczy do patologizowania pewnych szczególnych praktyk kulturowych. I tak np. George Devreux dowodził, że praktyki szamańskie są rezultatem szczególnego typu zaburzeń osobowości (nazywał je sakralnymi zaburzeniami typu szamańskiego). Trans i wizje szamańskie postrzegał jako doświadczenia patologiczne. Równie dyskusyjna była jego interpretacja schizofrenii jako psychozy etnicznej kultur zachodnich (Devereux, 1970). W pracach Devereux znajduje się wiele cennych obserwacji i hipotez, choć liczne jego tezy, jak widać choćby z przytoczonych przykładów, są co najmniej dyskusyjne. Devereux słusznie wskazuje na istnienie wzajemnego niepokoju w sytuacji badawczej pomiędzy badaczem a badanym, zwracając w ten sposób uwagę na ograniczenia komunikacyjne wywołane czynnikami nieświadomymi. Metodologicznie interesująca jest jego teza o wpływie przeciwprzeniesienia badacza na zniekształcanie jego postrzegania i interpretacji danych uzyskanych z badań nad kulturowym „Innym”. Niepoddane refleksji przeciwprzeniesienie doprowadza do maskowania tych zniekształceń i przedstawiania ich jako składowych zabiegów lub założeń metodologicznych (Devereux, 1967: 144–146). Największą nieufność antropologów krytycznie nastawionych do psychoanalizy budziły skłonności niektórych, zwłaszcza wczesnych badaczy, do bezkrytycznego aplikowania modelu psychiki ludzkiej, powstałego na gruncie obserwacji i interpretacji przedstawicieli kultury zachodniej do badań nad innymi kulturami. Takie uogólnienia prowadziły również w bezpośredni sposób do skłonności patologizowania tego, co odmienne od zachodniej normy. Krytyka wobec uniwersalistycznych roszczeń psychoanalizy nasiliła się wraz ze wzrostem popularności szkół relatywistycznych w antropologii.

Niezależnie od ustosunkowania się konkretnej szkoły psychoanalitycznej do kwestii konstruktywizmu we współczesnej psychoanalizie dokonała się przemiana w rozumieniu wpływu kultury, konkretnej jej formy, na życie psychiczne człowieka. W większości prac podkreśla się wagę interpersonalnego doświadczenia, uzdrawiające właściwości sytuacji, w której dwóch lub wielu ludzi wspólnie wpływa na kształtowanie się poczucia sensu w życiu. Inspiracją dla psychoanalizy stały się studia nad rozwojem dziecka, pamięcią, emocjami, budowaniem tożsamości (seksualnej, społecznej, narodowej, religijnej itd.) oraz kulturą (Leiderman, Tulkin, Rosenfeld, 1977; Perez-Foster, Moskowitz, Art Javier, 1996; Bell, 1999; Barbieri, 1999; Ginsburg i Ginsburg, 2002). Pogłębione studia nad zagadnieniami różnic płciowych przyniosły

nowe psychoanalityczne studia nad kobiecością (Chasseguet-Smirgel, 1970, 1976; Blum, 1977; Mendel, 1982; J. Mitchell, 1986, 1996, 2001; Birksted-Breen, 2008; Welldon, 2010). Szczególnie cenne do wykorzystania w badaniach antropologicznych wydają się nowe teorie afektu w psychoanalizie (Emde, 1983; Kernberg, 1998, 2001; Sandler, 1989; Sandler i Sandler, 1978; Stein, 1991). Jednym z podstawowych zagadnień, z którym przyszło się zmierzyć współczesnej psychoanalizie skonfrontowanej ze współczesną antropologią, okazała się debata na temat kulturowego uwarunkowania self i emocji. Przedstawię główne wątki tej debaty w następnych rozdziałach, a obecnie spróbuję naszkicować kontekst, w którym ta debata się rozwinęła, w szczególności w środowisku psychoanalitycznie zorientowanych antropologów.

Zniechęcenie antropologią zarówno psychologiczną, jak i psychoanalityczną dało się odczuć w latach 50. Lata 60. przyniosły wzajemne zniechęcenie w interdyscyplinarnych przedsięwzięciach szkół antropologii psychologicznej i kulturowej, ale już w latach 80. George Spindler pisał, że „pomimo posępnych diagnoz i przedwczesnych mów pogrzebowych psychologizująca antropologia daje dobrze wróżące oznaki życia” (Spindler, 1980: 9). Szkoła rozwijała się nadal, często w kontekście dyskusji na temat konstruktywizmu i relatywizmu oraz w atmosferze zbliżenia z antropologią kognitywistyczną. W latach 90. lider szkoły psychologii kulturowej, Richard Shweder, poszukiwał możliwości dialogu z przedstawicielami antropologii psychologicznej (Shweder, 1991: 88). Dla współczesnych antropologów psychoanalitycznych program Shwederowski był nie lada wyzwaniem ze względu na jego silnie relatywistyczny profil (Shweder, 1990, 1991; Shweder, Mahapatra, Miller, 1988; Shweder, Bourne, 1984). Dla takich antropologów jak np. Melford Spiro dialog ze Shwederem jest niemożliwy. Spiro jest uniwersalistą, a Shweder relatywistą (Spiro, 1984, 1986). Dla Spiro ludzka psychika jest taka sama, niezależnie od kontekstu kulturowego (Spiro 1990, 1993a). Spiro konsekwentnie podtrzymuje swój dyskurs uniwersalistyczny (Spiro, 1996; o uniwersalności kompleksu Edypa, zob. Spiro, 1982, 1992). Alan Roland należy do tych psychoanalityków, którzy w dyskusji na temat związku między psyche a kulturą najsilniej akcentują modelujący wpływ kultury. Roland jest przede wszystkim badaczem Indii i, ogólniej, Azji (Roland, 1982, 1987, 1988, 1991, 1992, 1996, 2007), pozostającym pod wpływem psychologii self i myśli Winnicotta. Specyficzne rozumienie przez niego pojęcia self, inspirowane wpływami Heinza Kohuta, w istotny sposób wpłynęło na jego koncepcję self kulturowego. Robert LeVine, antropolog o profilu psychoanalitycznym, w debacie na temat self sam umieszcza się gdzieś na pozycji pośredniej pomiędzy skrajnymi skrzydłami, wyrażając nadzieję, że powrót do klinicznych metod psychoanalizy umożliwi zidentyfikowanie uniwersalnych mechanizmów leżących u podłoża różnorodnych kulturowo, specyficznych doświadczeń ludzkich (LeVine, 1974: 178, 182–184; 1999). Badania LeVine’a skupiają się głównie na praktykach socjalizacyjnych i procesach adaptacji psychospołecznej (LeVine, 1974, 1990, 2000). O literaturze z pogranicza studiów genderowych i antropologii psychoanalitycznej wspomniałam już powyżej. Konkretnie aplikacje koncepcji płci kulturowej, klasy (np. kasty) itd. do badań antropologicznych prowadzonych z tej perspektywy są dość licznie reprezentowane (zob. np. LeVine, 1990; Ewing, 1991; Spiro, 1993a, 1993b, 1996). Antropologia psychoanalityczna rozwinęła się w ścisłym związku ze studiami

konkretnych kultur, co pociągnęło za sobą konieczność włączenia w zakres jej refleksji dorobku dekonstrukcji postkolonialnej. Związek między psychoanalizą antropologiczną w Indiach a krytyką postkolonialną omówię poniżej w osobnym rozdziale.

To, co odróżnia antropologów psychoanalitycznych drugiej fali (a więc mniej więcej od lat 80.) od antropologów i antropologizujących psychoanalityków pierwszego okresu, to szczególne wyczulenie na kwestie metodologiczne. Podstawowym problemem jest kwestia aplikacji metody psychoanalitycznej do badania kultury, czyli, używając metafory LeVine'a, jak przenieść kozetkę w teren (LeVine, 1974: 203–248; zob. też LeVine, 1999). Oprócz dorobku LeVine'a jako znaczące dla refleksji metodologicznej należałoby wymienić prace Katherine Ewing (1987, 1990, 1991, 1992), Wauda Krackego (1987, 2004; Kracke, Herdt, 1987) czy Drewa Westena (Westen, 1991a, 1992b, 2001, 2002b)²⁵. Antropologia psychoanalityczna przetrwała okresy kryzysu i, podobnie jak współczesna psychoanaliza, otwiera się na neuronaki (neuropsychoanalizę), kognitywizm oraz psychologię rozwojową. Wielu antropologów psychoanalitycznych zajmuje się badaniem rozwoju dziecka i praktykami socjalizacyjnymi (Kakar, 1981; LeVine 1990; Akhtar, Kramer, 1998; Roopnarine, Suppal, 2000; Sharma, 2000a; Sharma, LeVine, 1998). Pomimo tak liczego reprezentowania dorobku antropologii psychoanalitycznej, część antropologów, z jednej strony, oraz część psychoanalityków, z drugiej strony, stoi na stanowisku niemożliwości pogodzenia perspektyw badawczych adaptowanych z obu dziedzin. Najlepiej stanowisko to wyraża psychoanalityk Joel Kovel, który twierdzi, że skupianie się psychoanalityków na perspektywie wewnętrznej prowadzi do utraty wielu danych badawczych związanych z aktualnymi aspektami życia jednostki, a z kolei skupianie się na tych ostatnich odwraca uwagę badacza od procesów nieświadomych (Kovel, 1981).

1.6. Psychoanalitycy o Indiach i psychoanaliza indyjska

Zmienne koleje psychoanalizy i powstałej na jej gruncie antropologii psychoanalitycznej wprowadzają nas w samo sedno współczesnej dyskusji na temat stosowalności metody psychoanalitycznej do analizy innych kultur, w tym kultury indyjskiej. Intrygującą rzeczą w historii psychoanalizy jest fakt, że została ona zaszczerpiona w kulturze niezachodniej praktycznie w pierwszych momentach swojego rozwoju. W Indiach rozpoczęła swoją karierę już na początku XX wieku. Postacią kluczową dla indyjskiej psychoanalizy przez wiele lat pozostawał kalkucki lekarz, a potem psycholog kliniczny, Girindrashekar Bose (1887–1953), założyciel Indyjskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego (1922). Bose był w stanie zinstytucjonalizować psychonalizę w Indiach dzięki pośrednictwu

²⁵ Interesujące eseje z zakresu antropologii psychoanalitycznej inspirowanej Lacanem zob. Heald, Deluz (1994) oraz Molino (2004). O recepcji myśli Melanie Klein w antropologii zob. Born (1998). Ogólnie na temat antropologii psychoanalitycznej zob. Paul (1989, 1990).

Ernesta Jonesa, ucznia Freuda i wybitnego psychoanalityka starszego pokolenia. Sam Bose znał z twórczości Freuda tylko to, co było tłumaczone na język angielski, ale korespondował z nim przez blisko 20 lat (1920–1937). Różnice zdań pomiędzy Freudem a Bossem potwierdzają tezę o konieczności uwzględnienia uwarunkowań kulturowych w praktyce psychoanalitycznej oraz o konieczności refleksji nad nadmiernym generalizowaniem wielu koncepcji psychoanalitycznych wywiedzionych z takiej praktyki. Wskutek tej krótkowzroczności Freuda psychoanaliza zachodnia i indyjska zaczęły się rozwijać niezależnie od siebie już od początku istnienia jednej i drugiej. W rezultacie psychoanaliza indyjska na długie lata została odcięta od najżywotniejszych dyskusji dynamicznie rozwijających się szkół zachodniej psychoanalizy. Specyficzne skostnienie indyjskiej psychoanalizy w kwestii linii interpretacyjnych, wzmocnione wpływami ideologii kolonialnej i hinduskiej, stało się – jak już wspomnieliśmy – przedmiotem krytyki feministycznej i postkolonialnej, która w instytucjonalnej psychoanalizie indyjskiej widziała narzędzie kontroli i konserwowania obu tych ideologii. Tymczasem psychoanaliza indyjska, oprócz replikowania i wzmacniania mocą psychologicznego autorytetu pewnych ideologicznie ugruntowanych koncepcji, wydała również niezwykle ciekawe, nowatorskie koncepcje. Spośród nich dwie koncepcje samego Bosego zasługują na uwagę: pierwsza odnosi się do zaproponowanej przez niego szczególnej formy indyjskiej (hinduskiej) edypalności, istotą drugiej natomiast jest teza o pierwotnej żeńskości w psychice dziecka. Wysunięcie przez Bosego koncepcji szczególnej formy edypalności hinduskiej otworzyło drogę do późniejszych dyskusji antropologicznych i psychoanalitycznych na temat związku hinduskiego modelu rodziny rozszerzonej i hinduskich praktyk socjalizacji na formowanie się hinduskiego self. Druga koncepcja, bardziej uniwersalna, wyprzedziła o kilkadziesiąt lat analogiczną propozycję teoretyczną Roberta Stollera (Stoller, 1976). Wybitnymi psychoanalitykami oraz animatorami ruchu psychoanalitycznego po Bossem byli Tarun Sinha, C.V. Ramana, S.C. Mitra. W Lumbini funkcjonowała klinika psychoanalityczna, a staraniem Towarzystwa w roku 1949 utworzono szkołę dla dzieci z problemami emocjonalnymi. Wydawano czasopisma popularyzujące psychoanalizę (Sinha, 1966). Indyjska psychoanaliza była najbardziej popularna w czasie okupacji brytyjskiej, a jej kryzys zaznaczył się w latach 50., po odzyskaniu niepodległości przez Indie. W czasach kolonialnych, choć sprzyjających indyjskiej psychoanalizie, pojawiały się dość osobliwe analizy kulturowe, szczególnie autorstwa brytyjskich sympatyków psychoanalizy. Jak podają Salman Akhtar i Pratyusha Tummala Narra, C.D. Daly, który pomimo że nie analizował ani jednego przypadku pacjenta indyjskiego, pisał o różnicy pomiędzy Europejczykami a Indusami, twierdząc, że to, co w odniesieniu do tych pierwszych stanowi patologię, jest normą w odniesieniu do tych drugich (Akhtar i Tummala Narra, 2005: 12). Tego typu osobliwa mieszanka postawy kolonizatora i pseudonaukowca w stosunku do indyjskiego „innego” była normą właśnie w czasach imperium brytyjskiego, a obszar psychoanalizy nie był tu wyjątkiem²⁶. Zainteresowanie psychoanalizą jako teorią

²⁶ Na temat psychoanalizy w czasach kolonialnych zob. Hartnack (2001). Książka jest dobrym źródłem informacji na temat psychoanalizy instytucjonalnej. Niestety autorka nie zadbała o przeprowadzenie jakiegokolwiek krytyki kolonialnego sposobu konstruowania indyjskiego self i płci kulturowej oraz kolonialnego dyskursu na temat patologii psychicznej.

i praktyką terapeutyczną odżyło w latach 80. i 90. XX w., a jednocześnie w tym okresie pojawiły się prace krytyczne i polemiczne, w szczególności w odniesieniu do analiz kulturowych przeprowadzanych metodami psychoanalitycznymi. Badania wzajemnych wpływów koncepcji i idei psychoanalizy zachodniej i indyjskiej, szczególnie tych w ostatnim czasie, są rzeczą bardzo pożądaną, ale niestety nie ma ich za wiele (Mehta, 1997). Z grupy współczesnych psychoanalityków indyjskich należałoby wspomnieć przynajmniej o trzech ważnych postaciach, którymi są: Suddhir Kakar, czynny w Indiach, Jaswant Guzder, czynny w Kanadzie, oraz Salman Akhtar, czynny w Stanach Zjednoczonych. O ile w twórczości i sposobie prowadzenia terapii przez Kakara czuje się wpływ ideologii bramińskiej, o tyle pozostali dwaj psychoanalitycy prezentują pod tym względem pożądaną neutralność. Niezwykle cenną rzeczą w dorobku Akhtara i Guzdera jest perspektywa międzykulturowa, pozwalająca obu psychoanalitykom zajmować się problemami psychologicznymi pacjentów poddawanych presji hybrydyzacji kulturowej, szczególnie w kontekście diaspory indyjskiej.

Instytucjonalna psychoanaliza rozumiana jako teoria i praktyka terapeutyczna podlega krytyce i dekonstrukcji w postkolonialnych Indiach, ale losy antropologii psychoanalitycznej Indii są jeszcze bardziej dramatyczne. Wiąże się to przede wszystkim z emocjonalną reakcją Indusów na dotykane takich obszarów kulturowych jak: style wychowywania dzieci, rozumienie ról płciowych, stratyfikacja społeczna oraz interpretacja mitów, rytuałów, technik duchowych i patologii. Biorąc pod uwagę niesławną historię kolonialnej i patriarchalnie zorientowanej rodzimej psychoanalizy indyjskiej, nie należy dziwić się takim reakcjom. Przykładem skandalizującej pracy antropologicznej z użyciem psychoanalitycznego armamentarium jest książka Jeoffreya Kripala *Kali's Child: the Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna*. Opublikowanie tej pracy skończyło się dla Kripala praktycznie zakazem wjazdu do Indii, choć sam autor tłumaczył się, że stosuje tylko wybrane idee Freuda i powołuje się na prace takich azjatyckich psychoanalityków jak Suddhir Kakar czy Gananath Obeyesekere (Kripal, 1998a: 38, 1998b). Szczególne oburzenie Indusów wzbudził fakt nie tylko takiej, a nie innej psychoanalitycznej interpretacji Kripala, ale nade wszystko sięgnięcie przez niego do analizy postaci powszechnie czczonego mistyka indyjskiego, jakim jest Ramakrishna (Ātmajñānānanda, 1997). Wiele, trzeba przyznać mocno kontrowersyjnych, tez badczy amerykańskiej szkoły religioznawstwa wykorzystującej podejście psychoanalityczne (tu między innymi: Wendy Doniger, Paul Courtright, Jeffrey Kripal) wzbudziło na tyle dużo resentymentu w indyjskich mediach oraz w indyjskiej diasporze w USA, że obecnie na praktycznie każdą pracę o profilu psychoanalitycznym patrzy się podejrzliwie. W rezultacie takiej emocjonalnej reakcji do „obrazoburczych” zalicza się hurtem nie tylko analizy mityczno-symboliczne w stylu Kripala czy Courtright'a, ale też oparte na badaniach terenowych prace antropolozów o profilu psychoanalitycznym i genderowym (Caldwell, 1999; Nabokov, 1997, 2000). Tezy amerykańskiej szkoły religioznawczej doczekały się odprawy w dość osobliwej książce, w której zamieszczono artykuły na temat amerykańskiej „hindufobii” (Ramaswamy, de Nicolas i Banerjee, 2007). Osobliwość tej książki wiąże się zarówno z doborem autorów, ich zasadniczo emocjonalną i napastliwą krytyką interpretacji hinduskich świętych symboli i postaci przywódców duchowych, jak i z zastosowanymi

w książce nieco szokującymi środkami ekspresji, jakim jest np. włączenie w tekst komiksów ośmieszających środowisko akademickie w USA²⁷. Jak przekonuje Dawid White, badanie kultury indyjskiej zostało ostatnio upolitycznione (White, 2006). Na innym krańcu podróży psychoanalitycznej do Indii znajdują się politycznie poprawni antropolodzy, np. Stanley Kurtz, na którego pracę, notabene, również powołuje się wspomniany powyżej Kripal. Analiza fenomenu wielorakiego matkowania Kurtza (styl wychowywania dzieci w hinduskiej rodzinie rozszerzonej) otwiera po raz kolejny dyskusję na temat związku konkretnego stylu wychowawczego z kształtowaniem się specyficznej mentalności kulturowej (Kurtz, 1992). Niestety, Kurtz dla jakichś względów pomija pewne delikatne kwestie w hinduskich rozwiązaniach kulturowych, takie jak np. psychologiczne skutki ideologicznego manipulowania funkcją kobiet w rodzinie patriarchalnej. I tak odrzuca on analizy indyjskiej antropolozki, Manishy Roy, która sugeruje, że system rodziny rozszerzonej dodatkowo obciąża już i tak problematyczną więź między matką a synem (Roy, 1972: 120, 167). Na temat hinduskiego self i modelu rodziny hinduskiej sporo pisał psychoanalityk i kulturoznawca Alan Roland (1982, 1987, 1988, 1991, 1992, 1996, 2007). Najbardziej znanym psychoanalitykiem indyjskim jest Suddhir Kakar, którego imponującą twórczość można poznać chociażby przez monumentalny zbiór jego prac o znaczącym tytule: *The Indian Psyche* (Kakar, 2003). Analitykiem treningowym Kakara był Erik Erikson, stąd obecność motywów psychologii ego oraz ogólnie problemu tożsamości i cykliw życiowych w twórczości i praktyce klinicznej Kakara (zob. szczególnie Kakar, 1968). Poprzez odwoływanie się do Alana Rolanda Kakar wprowadza też wątki psychologii kohutowskiej (psychologii self), a w późniejszych jego pracach coraz wyraźniej zaznacza się zainteresowanie współczesnymi szkołami relacji z obiektem. W swoich interpretacjach kultury indyjskiej Kakar podkreśla wręcz paraliżujące wzajemne „dopasowanie” czy też „przystawanie” pomiędzy strukturą hinduskiej rodziny rozszerzonej produkującej „indyjską psyche” a wartościami kulturowymi (Kakar, 1981: 10) oraz zauważa niezwykle silne w Indiach związki pomiędzy indywidualnymi a kolektywnymi reprezentacjami (Kakar, 1989: 66). Sporo miejsca w swoich pracach Kakar poświęca tematyce kobiety indyjskiej. Znakomicie porusza się po obszarze klasycznych hinduskich kodeksów obyczajowo-prawnych, czerpiąc z nich opisy ideałów kobiecości i ról kobiecych, do których odnosi się w swoich analizach kulturowych. Nie mniej interesujący jest obraz kobiecej duszy, jaki wyłania się z fantazji hinduskich pacjentów Kakara, mężczyzn i kobiet. Kakar pisze przede wszystkim o kobietach z wyższej i średniej klasy społecznego społeczeństwa indyjskiego, kobietach, które borykają się z rozpadającą się tradycyjną tożsamością hinduską, ale ciągle jeszcze żyją pod presją społecznych stereotypów. Z fantazji mężczyzn, ze zderzenia stereotypu kulturowego z ich sposobem doświadczania związków z konkretnymi kobietami, rodzi się niepokojący polimorficzny mit hinduski. Z opisów Kakara wyłania się konsekwentnie rozszczepiany przez jego pacjentów obraz kobiecości. Kobieta hinduskich fantazji to idealna matka i zła

²⁷ Najbardziej wyważone wydają się we wspomnianej książce teksty dwóch autorów o uznanym autorytecie, takich jak Alan Roland i Arvind Sharma. Notabene artykuł Rolanda zamieszczono w apendyksie do książki.

kobieta. Ten ostatni obraz nie zaskakuje, kiedy pamięta się o spekulacjach starożytnych prawodawców na temat esencjalnie złej natury kobiet. Idealna „hinduska kobieta” to kobieta w roli oddanej matki i karmicielki. Pozostałe możliwe role kobiecie budzą niepokój i nieufność. Na gruncie tych fantazji opartych na starożytnych ideałach kobiety oraz na prywatnych fantazjach mężczyzn powstają reprezentacje kobiecości, z którymi konfrontują się realne kobiety, mające własne ambicje, pragnienia, fantazje. W zderzeniu tych czasami wykluczających się obrazów i samoobrazów realnych kobiet rodzą się napięcia, czasami przeradzające się w psychiczną patologię konkretnych kobiet wychowanych we współczesnej hybrydującej się kulturze indyjskiej. Kakar dostrzega i opisuje te formy patologii oraz próbuje wyjaśnić ich przyczyny. Niestety, nie poddaje swoich tez wystarczającej refleksji, w wyniku czego generalizuje i substancjalizuje. Omawiane patologie kobiet postrzega bardziej jako wynikające z samej kobiecości niż z warunków społeczno-ideologicznych, w których ta kobiecość się kształtuje. W jego opisach hinduskiej kobiecości pobrzmiewają znane Freudowskie tezy na temat typowo „kobiecych” patologii, takich jak: masochizm, depresja, narcyzm, oziębłość, żeby wymienić najważniejsze. W fantazjach pacjentów, szczególnie mężczyzn, pojawia się motyw matki uwodzącej, niepokojąco seksualnej w zachowaniach w stosunku do chłopca, manipulującej, sadystycznej, władczej. Kakar opisuje również obraz mężczyzny hinduskiego w oczach kobiet, będący również częstym samoobrazem wielu pacjentów Kakara. Mężczyzna hinduski w fantazjach wielu kobiet jawi się jako słaby bądź, przeciwnie, sadystyczny, narcystyczny, zniewieściały, wycofany. Jako ojciec – psychicznie nieobecny, jako mąż – nieasertywny, masochistycznie poddany autorytetowi starszyny rodowej i własnej matki. Koncepcje Kakara odnoszące się do hinduskiego self oraz kobiecości i męskości krytykowano z punktu widzenia studiów genderowych i postkolonialnych (Davar, 1999b; Sehadri-Crooks, 1994), z punktu widzenia antropologicznych badań nad rodziną i praktykami socjalizacyjnymi (Derné, 2000; Kurtz, 1992; Roopnarine i Suppal, 2000). Z podobnych względów krytykowano, podobne do Kakarowskich, koncepcje płci kulturowej innego azjatyckiego psychoanalityka Gananatha Obeyesekere (Kurtz, 1992; Forsyth, 1997a, 1997b, 1998).

Część druga

PRACA KULTURY

2.1. Kultura na kozetce: implikacje programu badawczego Roberta LeVine'a

Aplikacja narzędzi psychoanalitycznych do badań antropologicznych nie jest zadaniem łatwym. Z natury rzeczy badanie psychoanalityczne jest badaniem procesu rozciągniętego w długim okresie. Psychoanalityczna obserwacja jest badaniem pojedynczych ludzi, skoncentrowanym na analizie ich werbalnych ekspresji. Rzeczą istotną dla standaryzacji takiej obserwacji jest utrzymanie stałości settingu, a więc przede wszystkim respektowanie wymogu stałości miejsca i czasu obserwacji. Sesja psychoanalityczna trwa 50 minut, a częstotliwość sesji powinna wynosić minimum 2–3 razy w tygodniu w przypadku psychoterapii psychoanalitycznej. W przypadku psychoanalizy częstotliwość sesji powinna być znacznie większa. Zajmowanie pozycji leżącej przez analizowanego wpływa na pogłębienie regresji psychicznej. Z jednej strony taka zrelaksowana pozycja ułatwia uzyskanie materiału skojarzeniowego, z drugiej dla niektórych osób stanowi poważną barierę psychologiczną, na tyle istotną, że może hamować lub uniemożliwić rozwój procesu terapeutycznego. Neutralność analityka, jego niedyrektywność, powstrzymywanie się od kontaktu fizycznego i nawiązywania bliższych relacji w zasadniczy sposób wpływa na charakter relacji pomiędzy analitykiem a analizowanym. Już sama próba aplikacji metod psychoanalitycznych do terapii, w której para analityczna pochodzi z różnych kręgów kulturowych, rodzi zasadnicze problemy: od czysto językowych do kulturowych. Do najpoważniejszych ograniczeń komunikacyjnych należą te, które wynikają ze zinternalizowanych, przez obu uczestników tej relacji, nieraz znacznie różniących się, zasad interakcji społecznych oraz systemów symbolicznych. Zarówno interpretacje psychoanalityka, jak i zwrotne reakcje badanego na interpretacje jego ekspresji mogą ulec znacznemu zniekształceniu. Łatwo w takiej sytuacji błędnie interpretować, jako wynik oporu pacjenta, jego reakcje wynikające z kulturowo-normatywnych modeli zachowań (Ewing, 2007). O ile psychoanalityka zawsze obowiązuje zasada potwierdzania słuszności własnych interpretacji przez odnoszenie się do aktualnych reakcji pacjenta (wyrażanych za pośrednictwem snów, symptomów, zachowań na sesjach i poza nimi), o tyle w sytuacji międzykulturowej psychoanalizy zasada ta nabiera szczególnej wagi. Jeszcze większe problemy metodologiczne powstają wtedy, kiedy zasady obserwacji psychoanalitycznej próbuje się przenieść w teren: psychoanalityczna obserwacja nie jest już wtedy dokonywana w służbie terapii, jest „jak gdyby terapią” (LeVine, 1974: 206). W takiej sytuacji trudno o utrzymanie motywacji analizowanego, modyfikacji podlegają praktycznie wszystkie podstawowe założenia kontraktu (nie ma terapii, nie ma płatności itd.). Podstawowe wymogi settingu psychoanalitycznego dotyczące stałości czasu

i miejsca sesji mogą się okazać trudne do utrzymania (a wtedy traci się możliwość obserwacji zarówno reakcji badanego na standardowe przerwy między sesjami, np. w cyklu tygodniowym, jak i jego reakcji na przerwy niestandardowe). Wszystkie te komplikacje wpływają w znaczny sposób na delikatną równowagę pomiędzy istotnymi dla metody psychoanalitycznej sekwencjami przechodzenia od wolnych skojarzeń do oporu, od oporu do interpretacji i od interpretacji do wolnych skojarzeń. Kolejne wyzwania rodzą się w związku z próbami generalizacji i systematyzacji danych obserwacyjnych (problem uniwersalnych kategorii i translacji) oraz aplikacji koncepcji psychoanalitycznych do interpretacji systemów kulturowych, takich jak np. religia (interpretacja religijnych symboli i doświadczeń religijnych). Pomimo tych trudności stworzenie warunków przynajmniej zbliżonych do standardów psychoanalitycznej obserwacji umożliwi uruchomienie charakterystycznych dla psychoanalizy mechanizmów, których działanie doprowadzi do uzyskania informacji niedostępnych przy użyciu innych metod badawczych stosowanych w antropologii, takich jak np. wywiad lub różne formy testów²⁸.

Jedną z bardziej interesujących propozycji programu badawczego we współczesnej antropologii psychoanalitycznej wysunął Robert LeVine. Jego program zakłada istnienie trzech szczególnych dla każdej sytuacji psychoanalitycznej strategii, za pomocą których należałoby przeprowadzać każde psychoanalitycznie zorientowane badania longitudinalne. Strategia „fizjologiczna” polegałaby na rozciągniętej w czasie obserwacji codziennych zachowań badanego w wyznaczonych stałych interwałach czasowych. W badaniu chodziłoby o wychwycenie charakterystycznych dla badanego cyklów i rytmów życia, nawykowych reakcji na bodźce środowiskowe i powtarzalnych wzorców reakcji emocjonalnych. Strategia „ekologiczna” zakłada habituację badanego do sytuacji sesji (przez między innymi wykształcenie nawyku dokonywania skojarzeń i werbalizacji własnych stanów psychicznych), w szczególności osoby psychoanalityka (jako niegratyfikującego obserwatora itd.). W kontekście habituacji na pierwszy plan wysuwają się idiosynkrazje osoby badanej, a rozwijający się proces przeniesienia, wraz z sytuacją regresji i reakcji na interpretację, odsłania wyraźniejsze wzory reakcji osoby badanej, obecne w projektowanych przez nią na sytuację analityczną treściach psychicznych. Jak podkreśla LeVine, celem wszystkich procedur stosowanych w tej strategii jest uczynienie sytuacji psychoanalitycznej nieustrukturalizowanym polem interpersonalnym, które badany strukturuje za pomocą własnych zasobów osobowościowych (LeVine, 1974: 199). Strategia „embriologiczna” zasadza się na doświadczeniu tego, że psychoanaliza jest procesem rozwojowym, w którym nerwica

²⁸ Popularnym testem projekcyjnym wykorzystywanym w badaniach antropologicznych, szczególnie w latach 40. i 50. XX wieku, był test Rorschacha (stosowany między innymi w badaniach Cory DuBois, Anthony'ego Wallace'a, George'a DeVosa czy Gardnera Spindlera). Krytyka stosowania technik projekcyjnych przeprowadzona systematycznie przez psychologa klinicznego, Gardnera Lindzey (1961), osłabiła zainteresowanie aplikacją testu Rorschacha w badaniach nad kulturą, ale ponowne zainteresowanie tym testem w samej psychoanalizie, np. w odniesieniu do diagnozowania zaburzeń osobowości (Lerner, 1998), jak i systematyczne opracowanie Rorschacha dla celów badań antropologicznych (DeVos i Boyer, 1989) ponownie ożywiło dyskusję nad technikami projekcyjnymi (Boyer, Boyer i Stein, 1994). W gronie antropologów psychoanalitycznych Spiro jest konsekwentnym rzecznikiem używania tego testu wraz z pozostałymi procedurami psychoanalitycznymi w badaniach nad kulturą (Spiro, 1996).

przeniesieniowa rozwija się od momentu inicjalnego do punktu szczytowego i jest stopniowo rozpuszczana w psychoanalitycznym przepracowaniu. Ta dynamika jest szczególnie dla każdej konkretnej osoby. Odpowiedź na teoretyczne pytanie o związek tej dynamiki z konfliktami dziecięcymi osoby badanej i ich rozwojowymi rozwiązaniami nie wpływa na pojmowanie tej dynamiki i charakterystycznych punktów oporu w sytuacji analitycznej tu i teraz. Nie oznacza to jednak, że sposób socjalizacji dziecka nie ma żadnego wpływu na jego życie. LeVine podkreśla związek pomiędzy praktykami socjalizacyjnymi w konkretnej kulturze a szczególnymi cechami osobowościowymi przedstawicieli tej kultury (LeVine, 1974, 1990, 2000). Problem kulturowego uwarunkowania szczególnych cech osobowości będziemy dyskutować w następnym rozdziale, ale już w tym momencie należy zwrócić uwagę na fakt, że niedostateczne wykształcenie niektórych funkcji ego zasadniczo ogranicza efektywność badań psychoanalitycznych. Do najpoważniejszych czynników ograniczających lub wręcz uniemożliwiających psychoanalizę należy zaliczyć: brak zdolności do samoobserwacji i odraczania gratyfikacji, słaba tolerancja analitycznej regresji, impulsywność i nadmierna pobudliwość emocjonalna, zaburzenia testowania rzeczywistości, zaburzenia w relacji z obiektami, niezdolność do rozwinięcia nerwicy przeniesieniowej. LeVine wskazuje na ogromną różnorodność w poziomach dojrzałości tych funkcji ego w ludzkiej populacji. Wydaje się, że w pewnych grupach, a nie tylko u pewnych jednostek, w ogóle nie można stosować metod psychoanalitycznych do ich badań. LeVine cytuje wielu antropologów zgłaszających podobne zastrzeżenia, a także odwołuje się do własnych obserwacji dokonanych podczas badań pewnych afrykańskich grup kulturowych, w których, jak stwierdził, powszechna konkretność myślenia i mocna skłonność do polegania na projekcji jako najczęstszej obronie psychicznej praktycznie uniemożliwiały istotną dla psychoanalizy postawę autorefleksji u badanego (LeVine, 1973: 208). LeVine jest świadomy faktu, że niektórzy z psychoanalityków powyższą tezę mogliby uznać za podstawę do patologizowania takich „nieanalizowalnych” grup, dlatego podkreśla on z całą mocą, że przedstawiciele owych grup są jednostkami dobrze przystosowanymi do środowisk socjokulturowych, w których funkcjonują. Jeżeli psychoanaliza aspiruje do bycia powszechną psychologią rodzaju ludzkiego, to, jak twierdzi LeVine, muszą się znaleźć sposoby, aby udało się zgromadzić akceptowalne dane psychoanalityczne, badając także te jednostki, które nie są odpowiednimi kandydatami na pacjentów klasycznej psychoanalizy. LeVine sugeruje, że w tym celu należałoby połączyć rozważania socjologiczne z psychoanalitycznymi i stworzyć odpowiednie narzędzia badawcze (LeVine, 1973: 208–209). Niestety, LeVine nie rozwija tej interesującej myśli, a jego rozważania koncentrują się głównie na sytuacji, w której możliwe jest użycie podstawowych narzędzi psychoanalitycznych. W związku z już powstałymi i dopiero projektowanymi badaniami LeVine przypomina kilka istotnych faktów. Po pierwsze, odnosi się do pozornie oczywistego, a jednak czasami niedostatecznie podkreślanego faktu, że psychonalizie można poddawać jednostki, ale nie obyczaje, instytucje i organizacje. Po drugie, przypomina, że do tej pory nie ma zgody między psychoanalitykami co do tego, z której procedury wykorzystywanej w klasycznych formach psychoanalizy można byłoby zrezygnować w celu zaadoptowania instrumentarium psychoanalitycznego do badań antropologicznych. Zestandaryzowana metoda

czy zestaw metod psychoanalitycznej antropologii jeszcze nie istnieje. Po trzecie, LeVine podkreśla, że głównym celem operacyjnym badania psychoanalitycznego jest uzyskanie obrazu związku między pierwotnymi a wtórnymi procesami umysłowymi. W życiu dorosłego człowieka pierwotne procesy umysłowe manifestują się w stanie snu, w marzeniach na jawie, w stanach intensywnego zmęczenia, pod wpływem intoksykantów i w stanach emocjonalnego stresu. W takich sytuacjach w nieunikniony sposób dochodzi do przynajmniej częściowego zawieszenia testowania rzeczywistości na korzyść wzmoczonego działania wyobraźni. Opisywana już strategia „fizjologiczna” pozwala na wypracowanie pewnego kontekstu lub perspektywy, z której można spojrzeć na epizody np. intensywnych doświadczeń emocjonalnych badanej osoby. Dzięki takiemu uwzględnieniu tła i figury lub powtarzalności i epizodyczności można uniknąć fałszywych generalizacji zarówno na temat indywidualnej osobowości badanego człowieka, jak i na temat specyfiki tzw. self kulturowego (LeVine, 1973: 209–214).

Szczególnym problemem, któremu LeVine poświęca sporo uwagi, jest problem wyłonienia uniwersalnych struktur i problem translacji. Bez rozwiązania zarówno pierwszego, jak i drugiego problemu badacz nie jest w stanie dotrzeć do indywidualnych znaczeń zachowań aktorów kulturowych. Pierwszym krokiem w badaniu kultury jest odszyfrowanie kodu kulturowego, ale krokiem zasadniczym jest dotarcie do subiektywnych znaczeń zakodowanych w organizacji zachowań jednostki. LeVine proponuje specyficzną metodę badawczą opartą na zasadzie biculturowości. W celu przeprowadzenia badań postuluje współpracę dwóch badaczy: jednego wychowanego w badanej kulturze, ale edukowanego również w jednym z krajów zachodnich, drugiego – badacza zachodniego, szkolonego w języku kultury badanej i edukowanego na temat tej kultury. W sytuacji idealnej obaj badacze powinni łączyć wykształcenie psychoanalityczne i antropologiczne. Wymóg współpracy z badaczem urodzonym i wychowanym w badanej kulturze wiąże LeVine z faktem „naturalnego” zakorzenienia self badacza w rodzimej kulturze, które ten zawdzięcza swoim najwcześniejszym doświadczeniom dziecięcym. Znaczenia najwcześniej nabywane przez self kulturowe są kodowane w pojęciach kontekstualnie zakorzenionych. Przechowywane są w reprezentacjach umysłowych, które, za Jerome Brunerem, Rose Oliver i Patricią Greenfield (Bruner, Oliver i Greenfield, 1966), LeVine określa jako konstytuujące (*enactive*) i ikoniczne (*iconic*). Osoba akulturowana w okresie późniejszym nie ma takiej łatwości rozpoznawania, zwłaszcza niewerbalnych komunikatów uczestników badanej kultury, ze względu na ubogość posiadanych przez siebie reprezentacji wykonawczych i ikonicznych powiązanych z określonym znaczeniem. Później nabywane znaczenia są kodowane w pojęciach bardziej abstrakcyjnych i pozostają do dyspozycji głównie w postaci reprezentacji symbolicznych. Świadoma refleksja międzykulturowego rodzaju, wymuszona zarówno biculturowym treningiem, jak i interpersonalną wymianą pomiędzy badaczami reprezentującymi odpowiednio niezachodnie i zachodnie self, decyduje o maksymalnej efektywności i adekwatności procesu translacji znaczeń. Niezachodni badacz w kontekście wymiany ze swoim zachodnim partnerem musi dokonać refleksji nad znaczeniami implicytnymi, których być może wcześniej nigdy nie poddał procesowi refleksji i werbalizacji. LeVine porównuje tę współpracę między badaczami do sytuacji „przymierza uczenia się” (Fleming i Benedek, 1966: 53), jakie

zawiazuje się pomiędzy analizującym a superwizorem podczas procesu superwizyjnego (LeVine, 1974: 222). Zadanie tworzenia tej niezwyklej, nowej procedury zaczyna się jeszcze przed rozpoczęciem samego badania, ale proces jej konstruowania toczy się na bieżąco, podczas konfrontacji z nowym materiałem badawczym.

Nie mniej ważne niż proces translacji znaczeń kulturowych jest poszukiwanie uniwersalnych struktur lub ram procesu obserwacji. LeVine proponuje przyjęcie pewnych standaryzujących struktur, w odniesieniu do których można obserwować zmienne zjawiska. Do tych struktur należą: cielesne symptomy reakcji afektywnych, rytmy dobowe aktywności i czuwania, fazy rozwojowe wyznaczające etapy ludzkiego życia od narodzin do śmierci oraz biurokratyczne struktury instytucjonalne zachodniego pochodzenia, funkcjonujące w rodzimych kulturach (szkoły, system opieki medycznej, głównie instytucje szpitalne; LeVine, 1973: 226). Przyjęcie przez LeVine'a uniwersalności cielesnych symptomów jako wyznaczników stanów afektywnych wiąże się z dokonaniem przez niego wyborem konkretnej teorii afektów. Podobnie rzecz się ma z problemem faz rozwojowych. Ich model zależy od przyjęcia określonej teorii w psychologii rozwojowej. Interesujące nas zjawisko ginefobii w kontekście kultury hinduskiej będzie wymagało szerszego omówienia przyjmowanej przeze mnie teorii afektów. Przy okazji omawiania tej teorii wspomnę również o krytyce koncepcji symptomów cielesnych jako wyznaczników uniwersalizacji tych stanów afektywnych, które nazywa się emocjami. Jeśli chodzi o model rozwojowy, LeVine posiłkuje się głównie teoriami Jeana Piageta, Erika Eriksona i Anny Freud (LeVine, 1974: 241). W tym sensie jego rozważania nad modelem rozwoju człowieka pozostają w związku i w dialogu głównie z podstawowymi koncepcjami psychoanalitycznej szkoły psychologii ego.

Interesującą ramą interpretacyjną zaproponowaną przez LeVine'a są instytucjonalne struktury zachodniego pochodzenia funkcjonujące w kontekście różnych kultur. Możliwości dokonywania porównań międzykulturowych wiążą się z definiowanymi przez te instytucje rolami (np. nauczyciel, uczeń) i normami (np. patologia lub definicja choroby). Jednym z ciekawszych problemów badawczych odnoszących się do instytucjonalizacji praktyk medycznych w różnych kulturach jest kwestia relacji pomiędzy kulturowo zdefiniowaną chorobą i zarządzającymi tak pojętą chorobą rodzimymi instytucjami medycznymi a pojęciem choroby i profilem instytucji medycznych funkcjonujących w tej kulturze, wspieranych przez państwo i opartych na zachodnich wzorcach. Wrażliwa kontekstowo interpretacja psychoanalityczna zachowań konkretnej osoby musi brać pod uwagę fakt, że pojęcie zachowań adaptacyjnych i nieadaptacyjnych jest ściśle związane z polityką definiowania zdrowia i patologii w kulturze, której uczestnikiem jest ta badana osoba.

Autorzy prac antropologicznych odwołujący się do psychoanalizy często usiłowali interpretować symbole i doświadczenia religijne w badanej przez nich kulturze. LeVine podkreśla, że za pomocą narzędzi psychoanalitycznych można badać konkretne doświadczenia konkretnych osób, a zatem psychoanalitika badającego religijny symbol interesuje przede wszystkim psychologiczne znaczenie tego symbolu dla danej osoby. Psychoanalityk jest zainteresowany badaniem niewyrażonych i, być może, niewyraźnych znaczeń, które łączą symbol jako część systemu kulturowego

z emocjami, jakie ten symbol wzbudza u konkretnych osób (LeVine, 1974: 249). LeVine zgadza się z Victorem Turnerem (1967) i Cliffordem Geertzem (1968) co do tego, że uczestnik kultury, służący za informatora, który dostarcza antropologowi wiedzy na temat konwencjonalnych znaczeń, nie jest w stanie zaoferować efektywnej interpretacji wielu ważnych symboli rytualnych. Jak zauważa Geertz, piewsza trudność lub wręcz niemożliwość wyeksplikowania przeżywanego znaczenia religijnego przez aktora kulturowego wiąże się z trudnością raportowania doświadczenia religijnego w trakcie jego trwania. Kolejnym problemem jest kwestia wtórnego, pamięciowego opracowania raportowanego doświadczenia religijnego, podczas którego treściom owego doświadczenia nadaje się racjonalną lub zdroworozsądkową formę. I wreszcie ostatni problem, na który wskazywał Geertz, wiąże się z tym, że znaczenia doświadczeń religijnych przeżywanych w rytuale, już z natury rzeczy trudne do odkodowania, podlegają również modelującemu wpływowi rutynowej, dzielonej z innymi wiedzy na temat znaczeń (1968: 107–114). Innymi słowy, na interpretację tych prywatnych znaczeń nakłada się aspekt ideologiczny związany z treningiem religijnym, internalizacją religijnych ideałów i przekonań oraz znajomością procedur rytualnych i biegłością w ich stosowaniu. U różnych ludzi i w różnych społecznościach rozmaicie prezentuje się związek między tym, co osobiste, prywatne w znaczeniach religijnych, a tym, co dzielone z innymi. Rolą psychoanalitycznie zorientowanego antropologa jest wskazanie na te aspekty symbolu, do których podlegający ich wpływowi uczestnik kultury nie ma bezpośredniego dostępu. Jak pisze LeVine:

Zrozumienie jakiegoś symbolu z psychoanalitycznego punktu widzenia polega na rozumieniu jego funkcji w utrzymywaniu, odzyskiwaniu lub zmienianiu stanów równowagi w osobowościowym systemie konkretnego człowieka. W tym sensie psychoanalityczna metoda jest analogiczna do metody Turnera, który używa obserwacji zachowania rytualnego w procesie po to, aby ustalić funkcje symboli w systemie społecznym i kulturowym różnych społeczności. [Ta metoda] wymaga intensywnej, longitudinalnej uwagi skierowanej na indywidualną osobę działającą w kontekście psychologicznym i społecznym, jak to opisywał Turner w odniesieniu do działań kolektywnych różnych grup ludzi (LeVine, 1974: 251).

LeVine podkreśla, że takie ujęcie badawcze można stosować tylko w odniesieniu do jednostek, do konkretnych osób, zatem za pomocą tak aplikowanych metod można ustalić subiektywne znaczenia symbolu kulturowego dla poszczególnych badanych osób, a nie dla innych członków grupy, którzy mogą, ale nie muszą dzielić z badaną osobą analizowanych znaczeń. Zaletą tego „indywidualistycznego” podejścia do funkcji symbolu, w szczególności religijnego, jest postrzeganie go jako regulatora przede wszystkim funkcjonowania jednostki, a nie tylko społeczności, co oznacza, że przy takim rozumieniu symbolu w badaniach nad rytuałem nie można popełniać częstego błędu polegającego na zakładaniu integracyjnej funkcji każdego rytuału dla każdego człowieka. Prywatne znaczenia symboli służą jednostce dzięki mechanizmowi kompensacyjnemu, ale często zdarza się, że ten mechanizm z różnych powodów zawodzi: czasami z powodu osobistej wrażliwości na frustrację, czasami z racji nadmiaru napięć strukturalnych pomiędzy jednostką a społecznością. Dopóki konkretny człowiek poddany wpływowi swojej kultury może jakoś utrzymać równowagę psychiczną, dopóty odwołuje się do funkcji kompensacyjnej symbolu; nieraz robi to

za pomocą radykalnego przedefiniowania znaczeń lub zmiany rytualnej. Kiedy i to zawodzi, człowiek staje w obliczu kryzysu i możliwego patologicznego rozwiązania sytuacji kryzysowej.

Studia psychoanalityczne nad doświadczeniem religijnym muszą uwzględniać, według LeVine'a, trzy wskazane przez niego strategie lub perspektywy. W perspektywie „fizjologicznej”, w której zbieranie danych odbywa się w rygorze respektowania struktury cyklu dobowego, analiza tych danych musi być przeprowadzana pod kątem wyłonienia indywidualnych wzorców relacji pomiędzy pierwotnymi a wtórnymi procesami umysłowymi. W związku z powyższym psychoanalityk będzie zwracał uwagę na następujące czynniki warunkujące zachowanie konkretnej osoby: jej dążność do poszukiwania przyjemności, standardy moralne, kompetencje adaptacyjne oraz wewnętrzne reprezentacje self i innych. „Embriologiczna” perspektywa zakłada zainteresowanie psychoanalityka przebiegiem procesów rozwojowych u badanej osoby oraz jej powtarzającymi się zachowaniami w odpowiedzi na różne stresujące zdarzenia (choroby, utrata najbliższych osób itd.). Istotne dla badań prowadzonych z tej perspektywy jest zaobserwowanie tego, w jaki sposób konkretna osoba używa religii do radzenia sobie z sytuacjami kryzysowymi, takimi jak np. śmierć osoby bliskiej i żałoba. W najszerszej, „ekologicznej” perspektywie obserwacji podlega zachowanie jednostki w odpowiedzi na bodźce pochodzące z jej środowiska socjokulturowego. Interesujące psychoanalityka pytanie będzie tu dotyczyć tego, w jaki sposób różne osoby używają religii w swoim osobistym funkcjonowaniu, a jeżeli wykorzystują ją w różny sposób, to co w ich społecznych pozycjach lub osobowościowych dyspozycjach wpływa na taką różnorodność (LeVine, 1974: 253). W późniejszych pracach LeVine rozwija teoretyczne zaplecze proponowanej przez siebie metody badawczej, zmianie nie podlega zatem sam program postulowanego przez niego postępowania badawczego antropologa psychoanalitycznego. LeVine włącza się w nurt dyskusji antropologów nad kulturowym uwarunkowaniem self przede wszystkim swoimi pracami na temat kulturowych praktyk socjalizacyjnych oraz wpływu kultury na konstruowanie systemów reprezentacji umysłowych (LeVine, 1984, 1990, 2000).

2.2. Self w debacie antropologicznej i psychoanalitycznej

Współczesny dyskurs na temat self w antropologii rozwija się na gruncie odniesienia do paradygmatu relatywistycznego. Krytyce poddano koncepcję self odwołującą się do paradygmatu kartezjańsko-kantowskiego. W tej koncepcji self miałoby być pojmowane na wzór absolutnego podmiotu: zintegrowanego, zindywidualizowanego i domkniętego centrum świadomości. Powyższe rozumienie self służyło w debatach antropologicznych jako kontrapunkt w sposobie prezentacji self innych kultur: self bardzo płynnego, o niedomkniętych granicach, którego definicja wymaga zastosowania idei kontekstualności i relacyjności (Rosaldo, 1984; Shweder,

Bourne, 1984). W ujęciu skrajnie relatywistycznym self rozumiano jako specyficzny, kulturowo unikatowy system zarządzający funkcjami psychicznymi: poznaniem, emocjami itd. Niektórzy z psychoanalitików uznali racje relatywistów, tak jak np. Alan Roland, który postulował stworzenie nowych i różniących się od siebie modeli self dla badanych przez siebie kultur (Roland, 1987, 1988, 1996). Większość psychoanalitików nie zgadzała się nie tylko z konceptualizacjami relatywistów, ale też odrzucała przypisywany im przez wielu antropologów – jakoby uniwersalny dla psychoanalizy – model self pojmowanego jako autonomiczne, domknięte granicami centrum doświadczeniowe. Melford Spiro wyróżnił siedem różnych znaczeń pojęcia self, którym posługiwali się antropolodzy w dyskusji z psychoanalitikami. Czasami zamiennie traktowano pojęcie osoby i self (Spiro, 1993a: 114). Spiro wymienia prace kilku antropologów, którzy zdawali sobie sprawę z tych nieporozumień i usiłowali odnieść się do jakiegoś jasno zdefiniowanego pojęcia self (Spiro, 1993a: 113)²⁹. Wobec takiego chaosu pojęciowego trudno było o zrozumienie. Wydaje się, że dużo zamieszania w rozumienie self ze strony samych psychoanalitików wprowadził Heinz Kohut, lider szkoły psychologii self. Kohut definiował self właśnie jako ośrodek doświadczeniowy o spójnej strukturze, zaopatrujący jednostkę w zdrowe poczucie siebie. Hazel Markus i Shinobu Kitayama przeprowadzili radykalną krytykę pojęcia self jako uniwersalnego modelu, tak jak proponował to Kohut. W swoich studiach nad self Markus i Kitayama zaproponowali pewną teoretyczną konstrukcję opartą na dychotomizacji dwóch pojęć: niezależnego zachodniego self o sztywnych granicach oraz niezachodniego współzależnego self o płynnych granicach (Markus, Kitayama, 1991). Odrzucając uproszczające Kohutowskie rozumienie self, Spiro jednocześnie skrytykował dychotomiczny model self zaproponowany przez Markus i Kitayamę. Spiro wątpił, czy zaproponowany model zachodniego self w ogóle przystaje do rzeczywistości. Przedmiotem jego krytyki była również inna hipoteza dotycząca specyfiki balijskiego self, tak jak proponował je rozumieć Geertz (1974). Spiro zauważył, że to, co opisuje Geertz, to pewien zestaw ról odgrywanych przez uczestnika tej kultury. Według niego Geertz opisuje samoprezentację Balijszczyków, a nie ich samoprzedstawienia, reprezentacje self. W ten sposób Geertz ogranicza rozumienie self do zestawu ról społecznych (Spiro, 1993a: 120–122). W podobny sposób Spiro odniósł się do konceptualizacji orisańskiego self, postulowanej przez Shwedera i Bourne’a na podstawie ich badań terenowych w Indiach. W opinii Spiro również ci badacze kładli nadmierny nacisk na pojęcie współzależności, a mówiąc o ograniczonej autonomii interpersonalnej, nie zauważyli faktu istnienia autonomii intrapsychicznej (Spiro, 1993a: 123–127), czegoś, co można by nazwać prywatnym self. Alan Roland, podobnie jak Spiro, utrzymywał, że w Indiach istnieje pojęcie prywatnego self, choć jego konceptualizacja tego self jest bardzo szczególna. Według Rolanda w kulturze hinduskiej wykształciło się swoiste, podwójne self o biegunach wyznaczanych z jednej strony przez prywatność, z drugiej – przez przynależność do rodziny rozszerzonej. Taki stan rzeczy prowadzi, jak twierdzi Roland, do aktywacji

²⁹ Zob. też nowsze i bardziej zniuansowane dyskusje antropologiczne na temat self, tożsamości i kultury, Sökefeld (1999).

grupowego, rodzinnego self (my-self) przy jednoczesnej inhibicji prywatnego self (ja-self), w wypadku większości interakcji społecznych. Prywatne self istnieje niejako podskórnie, ujawnia się tylko w szczególnych typach interakcji i jest odpowiedzialne za podtrzymanie autonomii intrapsychicznej (Roland, 1987, 1988). Argumenty wspierające tezę Spiro można odnaleźć w opracowaniu Agehanandy Bharatiego (1985), który przestrzegał przed częstym błędem utożsamiania normatywnych kulturowych opracowań self w Indiach z rzeczywistymi koncepcjami self, jakie na swój temat mają aktorzy, oraz ze sposobem rozgrywania relacji społecznych przez samych aktorów. Argument Bharatiego jest równie ważki w kontekście analizy symbolicznych i społecznych reprezentacji kobiecości i kobiecej podmiotowości (*subjectivity*) w Indiach. Do tych rozważań powrócę w trzeciej i czwartej części niniejszej książki, w rozdziałach poświęconym normatywnym obrazom kobiecości w kulturze Indii.

Oprócz Melforda Spiro również Katherine Ewing (1990) przeprowadziła krytykę uproszczającego rozumienia self. Ewing zaproponowała własną konceptualizację self, uwzględniającą zarówno jego strukturalną uniwersalność, jak i modelujący wpływ kultury na kształtowanie się wybranych aspektów self. Istotą jej koncepcji jest teza o konieczności istnienia iluzorycznej spójności self gwarantującej zdrowie psychiczne jednostki. Ewing twierdzi, że nie należy rezygnować z uznania doświadczeniowego aspektu self wyrażającego się w subiektywnym poczuciu spójności, pomimo faktu jednoczesnego istnienia różnorodnych reprezentacji self. Te dwa pojęcia self nie wykluczają się wzajemnie. Subiektywnie odczuwana spójność self jest iluzoryczna w tym sensie, że powstaje jako rezultat opracowania semiotycznego polegającego na organizacji fragmentów różnych doświadczeń wyrażanych w różnych konkretnych reprezentacjach self. Innymi słowy, w każdym akcie narracji na własny temat konstruujemy pewną całość, subiektywnie odczuwane self, które utożsamiamy w akcie autorefleksji z self własnym, „prawdziwym”. Istotną rzeczą w takich narracjach jest nie tylko wysiłek, jaki człowiek wkłada w konstrukcję spójnego self, lecz także to, że tworząc różnorakie narracje, staramy się aktywnie przywoływać te reprezentacje self, które byłyby w zgodzie z reprezentacjami innych ludzi. W ten sposób jako aktorzy kulturowi wyrażamy swoją zgodę i chęć na tworzenie wspólnej całości symbolicznej. W momencie zmiany zestawu reprezentacji self, w narracji przykrojonej dla innych celów, trzeba szukać reprezentacji innych ludzi, które mogłyby być adekwatne do zmienionego obrazu siebie samego (Ewing, 1990: 264). Przy takim rozumieniu self nieco jaśniejsza staje się różnica w pojmowaniu self i osobowości, jako że dynamicznemu obrazowi samokonstruującego się i konstruowanego od zewnątrz self można by przeciwstawić zasadniczo niezmienną lub podlegającą niewielkim zmianom osobowość rozumianą jako pojęcie czysto psychologiczne. Do podstawowych narzędzi semiotycznych używanych w konstruowaniu self Ewing zalicza kondensację, przemieszczenie, przeniesienie i identyfikację. W konsekwencji przyjęcia takich narzędzi narrację self trzeba by rozumieć raczej w kategoriach tworzenia „osobistego mitu”, a dominującą strukturą tej narracji byłaby metafora. Narracyjna koncepcja odczuwanego self wiąże się z problemem zawiadywania pamięcią. Jak twierdzi Ewing, substrat osobistej historii organizuje

się za pomocą spójnej siatki symbolicznej, która obejmuje również obrazy innych w relacji do self. Pamięć, na której polega doświadczenie ciągłości poczucia self, jest selektywna, a zatem możliwe jest, że istnieją alternatywne zestawy reprezentacji self zorganizowane w alternatywne ciągi pamięciowe odpowiedzialne za poczucie spójności i ciągłości. Każde skonstruowane wokół pewnego punktu odniesienia spójne „self” wyłania się i działa w specyficznych kontekstach. Ewing postuluje istnienie czegoś, co nazywa kontekstualną nieświadomością, a co powoduje, że wraz ze zmianą punktu odniesienia uruchamia się alternatywne self oparte na wyselekcjonowanych i połączonych przez pamięć elementach. W momencie takiego przełączenia się pomiędzy jednym self kontekstualnym a drugim człowiek niejako „zapomina” o poprzedniej alternatywie, głuszone jest też poczucie niespójności pomiędzy self kontekstualnymi. Ewing podkreśla, że poczucie ciągłości każdego self kontekstualnego buduje się wokół określonego stanu afektywnego i jest przez ten stan afektywny wzmacniane (Ewing, 1990: 268). Rozważania Ewing na temat alternatywnych self odwołują się do kognitywno-psychoanalitycznych teorii schematów, które przedstawię bardziej szczegółowo w kolejnym rozdziale. Interesująca, z punktu widzenia ludzkich strategii radzenia sobie, jest spekulacja Ewing na temat tego, co dzieje się w sytuacji wadliwie funkcjonującego mechanizmu przełączania self kontekstualnych. Ewing twierdzi, że dysponujemy dwiema podstawowymi strategiami, do których się odwołujemy w razie odczuwania zagrożenia spójności self i niemożliwości przełączenia się na inne self kontekstualne. W pierwszym przypadku dokonujemy prób zinterpretowania zaburzającego doświadczenia w taki sposób, aby stworzyć obejmujące to doświadczenie reprezentację czy wiele reprezentacji. To działanie jest kreatywne i wymaga zmian w systemie reprezentacji. W drugim, znacznie częstszym przypadku po prostu „nie zauważamy” braku spójności na tyle, na ile da się to zrobić³⁰. Ewing podkreśla zasadniczą rolę procesów symbolicznych w zadaniu rozwiązywania braku spójności self i zawiadywaniu reprezentacjami. Analizując przypadek idiosynkratycznego zastosowania mechanizmów manipulacji różnorodnymi poczuciami spójnego self przez jedną ze swych pakistańskich pacjentek, Ewing nawiązuje do dyskutowanego już przez Spira i Rolanda pojęcia autonomii intrapsychicznej i interpsychicznej. W opinii Ewing członkowie rodzin południowoazjatyckich działają autonomicznie, podmiotowo, w sensie autonomii wewnętrznej, przy jednoczesnym silnym zaangażowaniu w interpersonalną sieć rodzinnych relacji. Dzięki takiej postawie aktorzy rodzinni są w stanie pozostawać w zgodzie ze swoimi potrzebami, jednocześnie respektując wymogi konformizmu rodzinnego (Ewing, 1991: 139). Ta zdolność podtrzymywania autonomii wewnętrznej przy jednoczesnym respektowaniu zasad działania rodziny jest niezwykle trudną sztuką. Gdy dochodzi do załamania się tej zdolności, wtedy człowiek ucieka się do silnych projekcji używanych jako obrona przeciw zagrożeniu załamania się struktury ego. Zgodnie z mechanizmem projekcji oraz projekcji identyfikacyjnej taka osoba przypisuje innym własne impulsy i reakcje, często doprowadzając do zaburzeń

³⁰ Na temat patologicznych rozwiązań problemu braku spójności self zob. Kernberg (1975, szczególnie s. 315–317).

relacji wewnątrzrodzinnych³¹. Potencjalnie zaburzające projekcje często umieszcza się w kulturowym zjawisku odsunięcia symbolicznego. Ginefobia jest szczególnym terenem takich manipulacji projekcjami zaburzonego ego, które nie jest w stanie efektywnie wykorzystywać mechanizmu przełączania się self kontekstualnego lub dokonywać kreatywnych zmian w systemie wewnętrznych reprezentacji. Szerzej na ten temat piszę w czwartej części książki.

Istotnym wkładem antropologów w dyskusję na temat kulturowego uwarunkowania self było wprowadzenie kategorii płci kulturowej (Shapiro, 1981). Jeszcze nie tak dawno temu Signe Howell i Marit Melhuus krytykowały klasyczną antropologię za nieobecność kategorii genderowych w badaniach nad pokrewieństwem i tożsamością (Howell, Melhuus, 1993). Mimo to przynajmniej część antropologów prowadziła w tym czasie i nieco później badania nad rodziną i strukturą pokrewieństwa z perspektywy genderowej (Leacock, 1977; Collier, Yanagisako, 1987; Collier, Rosaldo i Yanagisako, 1982; Yanagisako, 1979). Pokrewieństwo, płeć i rodzaj stały się również tematem badań antropologicznych w Indiach (Bennet, 1983; Coutright, 1995; Derné 1992, 1994a, 1994b, 2000; Dube, 2001; Falk, 1998; Gatwood, 1985; Kapania, 1995; Lamb, 2000; Östör, Fruzzetti, Barnett, 1982). W badaniach nad płcią kulturową uwzględniono zagadnienie hierarchizacji i statusu (Connell, 1987, 1995; B. Miller, 1993; Mukopadhyay, Higgins, 1988; Roland, 1982), ale tematem najbardziej dyskutowanym był związek pomiędzy płcią kulturową self a poczuciem tożsamości indywidualnej i społecznej.

Dla celów heurystycznych antropolodzy rozróżniają tożsamość indywidualną i społeczną. Ewa Nowicka tak definiuje obie:

Tożsamość zawsze kojarzy się z jakąś formą postrzegania i definiowania własnej osoby. Budując rozmaite definicje tożsamości, wprowadza się jednak rozróżnienie dotyczące jej możliwego zakresu społecznego czy – przenośnie – terytorialnego oraz jej zakresu czasowego. Zgodnie z tym pierwszym kryterium mówi się, z jednej strony, o tożsamości osobistej, a z drugiej, o społecznej. Tożsamość osobista wiąże się z definicją własnej osoby, poczuciem odrębności od innych, ciągłością własnego ego, jego unikalnością [...]. Tożsamość społeczna wiąże się natomiast z procesami identyfikacji ze zbiorowością i definicją jednostki pochodzącą z zewnątrz. Pierwsza odnosi się do niepowtarzalności i indywidualności cech jednostki (w każdym razie postrzeganych jako unikatowe i indywidualne), druga dostarcza jednostce identyfikacji ze zbiorowościami, ich obrazami i narzucanymi przez nie rolami (Nowicka, 2007:108).

Pomijając użycie przez Nowicką pojęcia ego w miejsce pojęcia self, które proponuję za przywoływanymi przeze mnie psychoanalitykami i psychoanalitycznie zorientowanymi antropologami, definicje Nowickiej odnoszą się do większości pojęć zwykle dyskutowanych w odniesieniu do self i poczucia tożsamości. Zarówno antropologiczne, psychologiczne, jak i socjologiczne koncepcje tożsamości indywidualnej i społecznej nie zawsze udawało się ująć w jednej teorii, choć ostatnio rysuje się coraz więcej takich możliwości (zob. np. Deaux, Martin, 2003; Howard, 2000; Stets, Burke, 2000). Możliwość wspólnej konceptualizacji tożsamości indywidualnej i społecznej w odniesieniu do zagadnień genderowych jest problemem o kluczowym znaczeniu dla

³¹ Na temat analizy działania powyższych mechanizmów w kontekście rodziny indyjskiej zob. Mines (1988).

zniuansowanych badań nad kulturowo uwarunkowanym self. W nowszych opracowaniach dotyczących koncepcji kobiecości i męskości w Indiach już stosuje się takie wieloczynnikowe analizy, w których kwestie tożsamości rozważa się w odniesieniu do problemu kasty, struktury rodziny rozszerzonej, praktyk socjalizacyjnych, wieku, statusu, warunków ekonomicznych i czynników ideologicznych (Bennett, 1983; Bétteille, 1990, 1991; Kapania, 1995; Liddle, Joshi, 1986; Östör, Fruzzetti, Barnett, 1982; Seymour, 1983, 1999; Unnithan-Kumar, 1997; Yagi, 1999)³². We współczesnych psychoanalitycznie zorientowanych analizach dokonuje się korekty wcześniejszych założeń, pojęć i koncepcji w odniesieniu do złożonej problematyki tożsamości, self i płci kulturowej w Indiach (Davar, 1999b; Derné, 1992, 1994a, 2000; Falk, 1998; LeVine, 2000; Nagpal, 2000; Roopnarine, Suppal, 2000; Sharma, 2000b).

2.3. Self a problem reprezentacji.

Reprezentacje umysłowe i kolektywne

Pojęcie self psychoanalitycznego ewoluowało z czasem, a pierwszej systematyzacji tego pojęcia i odróżnienia go od powszechnie używanego terminu ego dokonał Heinz Hartman, lider szkoły psychologii ego (Hartman, 1939, 1950). Praktycznie od momentu pojawienia się conceptualizacji Hartmana uwaga psychoanalityków, zarówno tych ze szkoły psychologii ego, jak i tych ze szkoły relacji z obiektem, przesunęła się w kierunku nowo wyłonionej kategorii reprezentacji self. Według Josepha Sandlera i Bernarda Rosenblatta reprezentacja self jest częścią zawartości ego, która została uformowana wskutek utożsamień ze znaczącymi innymi podczas okresu rozwoju jednostki. Takie reprezentacje mogą być albo świadome i wyrażone, albo niewyrażone i niedostępne świadomości (Sandler, Rosenblatt, 1962). Self należałoby rozumieć jako system rozwojowo wykształconych reprezentacji siebie samego. Już z natury takiego rozumienia self wynika, że jest ono czymś niejednorodnym, a sam podmiot nie zdaje sobie sprawy z istnienia części własnych samoprzedstawień. Tym, co czyni powyższą koncepcję self interesującą, jest możliwość refleksji, w jaki sposób jednostka tworzy reprezentacje umysłowe i w jaki sposób modulują one jej zachowania w stosunku do innych. Otto Kernberg opisuje dwa istotne procesy odpowiedzialne za tworzenie i zarządzanie reprezentacjami w umyśle (reprezentacjami self oraz obiektów). Wczesnorozwojowym mechanizmem jest introjekcja polegająca na tworzeniu śladów pamięciowych interakcji dziecka ze środowiskiem, a później przekształcaniu ich w struktury schematyczne.

³² Warto przypomnieć w tym miejscu, że jeszcze w roku 1978 w swoim eseju zatytułowanym: *The Inner World*, Suddhir Kakar odwoływał się do koncepcji stadiów rozwoju tożsamości ego według Erika Eriksona (Kakar, 1981, zob. też Kakar, 1968; Sharma, 2000b). W 2000 roku Kakar pisze w obronie swoich idei zawartych w *The Inner World* (Kakar, 2000), praktycznie nie wspominając nazwiska Erika Eriksona, mocno krytykowanego z perspektywy studiów genderowych za brak uwzględnienia różnicy rozwojowej w linii męskiej i kobiecej.

Powstałe przedstawienia self w relacji z obiektem są wysycane afektami i organizowane zgodnie z tym, co Kernberg nazywa walencjami. Introjekty o pozytywnej walencji, a więc te rozpoznawane jako gratyfikujące libidynalne popędy, są separowane od introjektów o negatywnej walencji. W ten sposób powstaje coś, co można nazwać prototypowym „złym obiektem” i „dobrym obiektem”. Reprezentacje self wyodrębniają się stopniowo z pierwotnego amalgamatu self w relacji z obiektem; kolejno następuje różnicowanie na dobre i złe samoprzedstawienia. Dojrzałość ego (struktury psychicznej organizującej różne funkcje psychiczne, takie jak np. percepcję, afekty, poznanie oraz system reprezentacji umysłowych) zależy zatem zarówno od czynników wrodzonych, jak i od sposobu organizacji reprezentacji i ich zawartości, a tożsamość ego wiąże się z procesami porządkowania reprezentacji. Bardziej dojrzałym mechanizmem zarządzania reprezentacjami jest identyfikacja, która jako zdolność psychiczna pojawia się w momencie, kiedy dziecko rozpoznaje w interakcjach pewien wzór, rolę, a jego aparat ego jest w miarę spójny (Kernberg, 1976: 28–32)³³. Na tym poziomie rozwoju dziecko może już dokonywać utożsamień, manipulować przedstawieniami, przyjmować bądź odrzucać rolę.

Impulsem do dalszego rozwoju psychanalitycznych teorii self stało się zainteresowanie psychoanalityków naukami kognitywnymi. Próba integracji self psychoanalitycznego z self pojmowanym kognitywistycznie doprowadziła do przyjęcia teorii schematów i twórczego ich wykorzystania w psychoanalizie. Steven Epstein twierdził, że każdy człowiek rozwija intuicyjną teorię rzeczywistości, zawierającą teorię self, świata i związków między nimi. Najbardziej podstawowe schematy organizujące życie psychiczne zawierają teorię rzeczywistości ukształtowaną pod kątem widzenia tego, co jest gratyfikujące bądź zagrażające dla jednostki, na ile inni stanowią źródło zagrożenia bądź satysfakcji oraz na ile self jest pozytywnie bądź negatywnie oceniane. Myślenie na temat świata dokonuje się na poziomie racjonalnym, przedświadomym i afektywnym oraz skojarzeniowym (Epstein, 1990). Drew Westen, kontynuując wysiłki konceptualizacji self za pomocą pojęcia schematów, podkreślał, jak wielkie znaczenie, zarówno dla praktyki klinicznej, jak i dla badań antropologicznych, ma rozróżnienie na świadome i nieświadome reprezentacje oraz odróżnienie obu od prototypowej reprezentacji self, to znaczy od tego, co można by nazwać uogólnioną koncepcją, którą ludzie mają na własny temat i którą są w stanie zwerbalizować (Westen, 1992b: 7). Ta koncepcja wiąże się z subiektywnym poczuciem self i z problemami tożsamości (jednostkowej, rodzajowej, klasowej, etnicznej, narodowej itd.; zob. Akhtar i Samuel, 1996; Huang i Akhtar, 2005). Jak wykazała Ewing (1990; dyskutowane powyżej), to poczucie jest iluzją ciągłości i całości oraz opiera się na logice narracji. Subiektywne poczucie self było chyba najczęściej dyskutowanym znaczeniem self w debatach antropologicznych i psychologii społecznej.

³³ Pomijam w tym momencie rozważania Kernberga nad działaniem tych samych mechanizmów w stosunku do superego, żeby nie przeciążać nadmiernymi szczegółami tego krótkiego wprowadzenia do jego poglądów na temat self. Problem związku superego z kulturą zaznaczał się najsilniej w pismach Freuda. W rozważaniach teoretyków psychologii ego i szkoły relacji z obiektem wpływ superego na kształtowanie się self jest znaczący; dotyczy on roli tzw. derywatów superego, które trzeba by uwzględnić przy dyskusowaniu głównie nieuświadomionych reprezentacji umysłowych.

Zaproponowano również model uwzględniający fluktuacje w owym poczuciu self. I tak np. Ralph Turner postulował rozróżnienie dwóch typów postrzegania siebie. W pierwszym przypadku jednostka miałaby postrzegać siebie, kreując chwilowy wizerunek własnej osoby (*self-image*). W drugim przypadku jednostka systematyzowałaby postrzeżenia samej siebie w taki sposób, że tworzyłaby koncepcję samej siebie (*self-conception*). Ten trwalszy i bardziej spójny wizerunek siebie miałby ulegać powolnym przeobrażeniom (Newcomb, Turner, Converse, 1970). W koncepcjach psychologii społecznej próbuje się uchwycić ulotność self, różnorodność identyfikacji self, ale brak koncepcji nieświadomych aspektów self skutkuje odmienną od psychoanalitycznej teorią motywacji, co ma swoje daleko idące konsekwencje.

Wracając do teorii schematów, podstawą proponowanych koncepcji self ujmowanych za pomocą teorii schematów jest założenie o istnieniu subiektywnie odczuwanego self oraz licznych reprezentacji self. Schematy self, jak je przedstawia Westen, są multimodalne, zawierają zarówno semantyczną wiedzę, reprezentacje powstałe w odniesieniu do treści zmysłowej, jak i reprezentacje afektywne. W różnych okolicznościach i dla różnych celów ludzie uaktywniają konkretny zestaw reprezentacji. Ważną rzeczą jest to, że roboczy zestaw reprezentacji zawiera również elementy dynamicznie nieświadome³⁴. Ze względu na te nieświadome elementy pewne reprezentacje wykorzystywane w konkretnych zestawach mogą albo nie przekroczyć progu świadomości, albo zostać zniekształcone, zanim zostaną uświadomione. Dzieje się tak z powodu ich uprzedniego bądź antycypowanego związku z afektami awersyjnymi (Westen, 1992b: 8). Problem związku pomiędzy afektami a reprezentacjami stanowi jeden z najbardziej istotnych problemów teoretycznych w psychoanalizie. Powiązanie afektów i reprezentacji z koncepcją self uwzględniającą antropologiczny dyskurs na temat self i kultur pozwala na stworzenie nie tylko uniwersalnej teorii self, ale też pomaga w wyjaśnieniu osobno dyskutowanych problemów w antropologii, takich jak: kwestia aplikacji normy w jednostkowych odegraniach aktorów kulturowych, związek między reprezentacjami umysłowymi a reprezentacjami kolektywnymi, stereotypizacja (w tym genderowa), subiektywne poczucie self, tożsamość jednostkowa i kulturowa oraz wiele innych. Zgodnie z koncepcją Westena, omawiając szczególne schematy określane jako schematy relacji, a w szczególności ich podsystem określany jako self-w-relacji-z-innym, Westen podkreśla, że schematy relacji mogą kodować interpersonalne przekonania i oczekiwania, pragnienia, lęki i skrypty, które służą różnym funkcjom³⁵. Istotnym pytaniem, które pojawia się w związku z teorią schematów, jest pytanie o motywację, o to, co powoduje uruchomienie takich, a nie innych schematów, i co w końcu przekłada się na takie, a nie inne zachowanie. Moim zdaniem powiązanie schematów

³⁴ Psychoanalitycy kognitywni przyjmują, że to, co nieświadome, może być dwojakiej natury: albo w sensie, w jakim rozumieją to kognywiści (niedostępność świadomości do przynajmniej niektórych procedur przetwarzania treści psychicznych), albo w sensie, w jakim psychoanalitycy zwykle mówią o nieświadomym (obronnie nieuświadomiane, nieświadome psychodynamicznie).

³⁵ Na temat kulturowych inskrypcji self oraz ich związków z emocjami zob. Gergen (1990).

z jednej strony z afektami, z drugiej z motywującym wpływem ideałów ego³⁶ może być jedną z prób odpowiedzi na to pytanie o motywację. Propozycja Westena idzie raczej w kierunku zawarcia ideałów ego w szczególnych schematach, które określa on jako reprezentacje idealnego self. Niezależnie od rozłożenia akcentów i teoretycznego ujęcia roli ideałów self ich modelujący wpływ na self nie podlega wątpliwościom. Sama aktywacja bądź inhibicja różnych zestawów reprezentacji, tak jak unieczynnienie przez cenzurę wewnętrzną różnych konkretnych problematycznych reprezentacji, mogłyby się wiązać z pojęciem braku przystawalności schematów między sobą. Podstawowymi regulatorami przystawalności mógłby być imperatyw uzyskiwania dobrostanu psychicznego za pomocą mechanizmów afektywno-wartościujących. Ale czy tylko dobrostanu? Interesującym aspektem teorii schematów jest coś, na co zwraca uwagę również Westen. Píše on, że nieprzystawalność pomiędzy schematami może być aktywowana nieświadomie, doprowadzając w konsekwencji do stanów afektywnych, których przyczyn jednostka nie rozumie (Westen, 1992b: 9). Należałoby w tym miejscu dodać, że choć założenie o regulującej funkcji ideałów ego dałoby się utrzymać, to możemy się spotkać z przypadkiem, kiedy jednostka reguluje system reprezentacji z intensywnym udziałem wartościującej funkcji ideałów ego. W takiej sytuacji może się zdarzyć jeszcze jedna interesująca rzecz: wzbudzenie nieświadomionego afektu. Wpływ takiego afektu na fantazje, myślenie i zachowanie jednostki byłby nie do przecenienia. Tak więc od nieco innej strony można by było rozważać modelujący wpływ afektu, tym razem nieświadomionego, na tworzenie symbolicznych reprezentacji, np. kobiecości. To, co nie mieściłoby się w symbolicznej obróbce takiego afektu, „wyciekałoby” na zewnątrz możliwości reprezentacyjnych. W przypadku lękowego charakteru takiego afektu moglibyśmy oczekiwać formowania się lęku przed kobiecością, częściowo pomieszczonego w symbolicznych reprezentacjach, a częściowo wyrażonego poprzez struktury fobijne. Zagadnienie afektów jest oczywiście sprawą o zasadniczym znaczeniu dla rozważań na temat gineofobii, powrócę zatem do niego wkrótce. Tymczasem warto przypomnieć, że teoria schematów została również wykorzystana w antropologii kognitywistycznej, np. przez Roya D’Andrade’a. Pojęcie schematów pozwoliło mu na próbę wyjaśnienia związku między procesami psychologicznymi a reprezentacjami kulturowymi. Jak pisze D’Andrade w podsumowaniu własnej koncepcji: „każdy teoretyk kultury zainteresowany działaniem [w kulturze] potrzebuje psychologicznej teorii internalizacji. Bez tego nie można zrozumieć, jak jakiś system symboliczny może działać motywująco w przypadku jednych nacji, a nie innych” (D’Andrade, 1995: 243). Teoria schematów stosowana w antropologii psychoanalityczno-kognitywnej owe procesy internalizacji stara się wyjaśnić.

³⁶ Ideał ego (*ego ideal*) pojmuję w sposób, w jaki rozumie go Janinie Chasseguet-Smirgel, czyli jako powstałą u dziecka zdolność kreowania ideałów, do których można dążyć w celu podtrzymania samoszacunku naruszonego nieuchronnym opuszczeniem przez dziecko świata onnipotentnych fantazji. Chorobą ideału ego, według Chasseguet-Smirgel, jest utrzymywanie przez niektóre osoby obrazu idealnego ego (*ideal ego*), rozumianego przez nie jako rzeczywisty, realistyczny obraz samego siebie. W ten sposób powstaje świat narcystycznych złudzeń. Ideały ego, w przeciwieństwie do narcystycznego idealnego ego, są siłą rozwojową, motywacyjną, mogąą prowadzić do licznych frustracji, ale przede wszystkim do prawidłowego rozwoju self. Koncepcja ideału ego w bezpośredni sposób odnosi się do wczesnych rozważań Freuda, zanim ukonstytuowała się jego koncepcja superego (zob. Chasseguet-Smirgel, 1985).

W nawiązaniu do koncepcji self w kulturze D'Andrade podkreśla, że osobowość jest odrębnym systemem od systemu kulturowych znaczeń, ale ściśle z nim związanym³⁷. Studia nad kulturą i osobowością powinny uwzględniać ludzkie strategie uczenia się i radzenia sobie. Zawsze istnieje wzajemna relacja pomiędzy światem doświadczenia a znaczeniami kulturowymi. Jak ujmuje to D'Andrade:

w niektórych przypadkach kulturowe znaczenia mają moc nadawania formy i głębi prywatnym doświadczeniom, w innych przypadkach kulturowe znaczenia mogą pozostawać w konflikcie z indywidualnymi doświadczeniami, a w jeszcze innych przypadkach może nie istnieć żaden stały związek pomiędzy szczególnymi doświadczeniami i znaczeniami kulturowymi (D'Andrade, 1984: 114).

Antropologiczna debata na temat związku między reprezentacjami umysłowymi a kolektywnymi trwa nadal (Varenne, 1984; Sperber, 1985, 1996; Spiro, 1987; Risjord, 2004).

Koncepcje D'Andradego mają dużą moc eksplanacyjną, ale też swoje słabe strony, co jest związane z zasadniczą słabością koncepcji kognitywnych w zastosowaniu do afektów i motywacji. D'Andrade chciałby widzieć motywacje jako struktury uhierarchizowane tak, jak są uhierarchizowane schematy (D'Andrade, 1992). Claudia Strauss zgadza się z D'Andradem co do koncepcji schematu zintegrowanego z celem, ale, według niej, schematy kulturowe zajmujące wysoką pozycję w hierarchii systemu owych schematów niekoniecznie służą jako ważne cele. Badania Strauss nad modelem sukcesu w amerykańskim społeczeństwie ujawniły, że chociaż ankietowani podzielali wiele przekonań na temat sukcesu i tego, w jaki sposób można go osiągnąć, to jednak ich poglądy nie były zorganizowane w jakiś spójny model, ale raczej w luźną sieć łączącą kluczowe symbole, emocjonalnie ważne doświadczenia biograficzne oraz ideały samych siebie (Strauss, 1992b: 199). Takie specyficzne rozumienie „kognitywnego” modelu motywacji pozwala badaczce na zauważenie zbieżności pomiędzy jej modelem motywacji a teoriami działania proponowanymi przez antropologów o profilu psychoanalitycznym, takich jak Robert Paul (1990) i Robert LeVine (1984). Jak pisze Strauss, jej model poznania może zawierać zarówno nieświadomą wiedzę, jak i pragnienia. Traumatyczne doświadczenia skojarzone z bolesnymi odczuciami mogą być zapamiętywane, ale ich dostęp do świadomości może być blokowany (Strauss, 1992a: 15). W kwestii tego, jak wygląda proces przyswajania przez jednostkę

³⁷ Pomijam w tym momencie dyskusję zmienności bądź różnicy w używaniu pojęć „self” i „osobowość”. Rozróżnianie tych pojęć jest częścią zarówno teoretycznych przesłańek poszczególnych badaczy, jak i ich przynależności do określonych szkół. Teoretycy szkoły kultury i osobowości konsekwentnie używają pojęcia „osobowość”. Na temat powrotu zainteresowania kwestią związku między kulturą a osobowością zob. LeVine (1974). Używający terminu „osobowość” LeVine definiuje ją jako charakterystyczną dla jednostki „organizację [...] tych procesów, które pośredniczą pomiędzy warunkami środowiskowymi a behawioralną odpowiedzią” (1974: 5). Do tych procesów należą postrzeganie, poznawanie, pamięć, uczenie się oraz aktywowanie reakcji emocjonalnych, organizowanych i regulowanych przez konkretny, indywidualny organizm. Te zindywidualizowane procesy psychiczne zorientowane na osiąganie celów samoregulacji oraz społecznej adaptacji wiodą do odpowiedzi na stymulację środowiskową według dystynktywnych wzorców. Jak twierdzi LeVine, część z tych procesów jest związana z rozwojem filogenetycznym człowieka, część z jego indywidualnym przebiegiem rozwoju ontogenetycznego, część zaś podlega kształtowaniu kulturowemu. To, co inny antropolog, Roy D'Andrade, określa jako osobowość, w przybliżeniu przystaje do koncepcji self wyrażonej za pomocą teorii schematów.

publicznych symboli, wypowiadał się Robert LeVine, przytaczając argumenty z dziedziny badań nad psychologią rozwojową i praktykami socjalizacyjnymi w różnych kulturach. Według LeVine'a, a inaczej niż twierdzi Piaget, wcześniej nabyte przez dziecko znaczenia nie są zastępowane przez nowe, ale tworzą intuicyjną bazę emocjonalnej odpowiedzi na symbole, nawet jeżeli owe symbole podlegają aktom refleksji. W ten sposób jednostki dorastają w określonym środowisku kulturowym i reagują na publiczne symbole w złożony sposób odzwierciedlający wielorakie płaszczyzny doświadczeń kognitywnych, które owe jednostki miały w odniesieniu do publicznych symboli w ciągu swojego życia. Jest to jakościowo różne doświadczenie od doświadczeń tych jednostek, które wchodzi w interakcję z określonymi symbolami publicznymi jako już ludzie dorośli (LeVine, 1984: 85). Jak widać z powyższych dyskusji, modele self, zarówno psychoanalityczne, jak i antropologiczne, odwołują się do afektów, ideałów oraz nabywanych reprezentacji, a to właśnie afekty i ideały są odpowiedzialne za kształtowanie osobniczych interfejsów między reprezentacjami umysłowymi a kolektywnymi.

2.4. Stany afektywne, afekty, emocje

W badaniach nad afektami ogromnym problemem jest powszechnie występujący chaos definicyjny. Uwaga ta odnosi się zarówno do psychologicznych, jak i do psychoanalitycznych konceptualizacji afektu. Na ogół w rozważaniach psychologicznych zamiennie traktuje się pojęcie afektu i emocji oraz przyjmuje się istnienie różnorodnych stanów afektywnych, spośród których najczęściej dyskutuje się emocje i nastroje³⁸. Współcześnie dokonujące się zmiany w paradygmacie badań nad emocjami najlepiej widać w ewolucji myśli klasyka tematu, Silvana Tomkinsa (Tomkins, 1984). Dość powiedzieć, że ten rzecznik idei wrodzoności i uniwersalności emocji doszedł do wniosku, że społeczna kontrola swobodnego wyrażania emocji jest tak potężna, że same podmioty owych emocji nie są pewne ich autentyczności; jeszcze gorzej rzecz się ma w odbiorze społecznym określonej ekspresji emocjonalnej, do tego stopnia, że nie bardzo wiadomo, kiedy ktoś wyraża „prawdziwą” emocję, kontroluje ją lub wyraża emocję udawaną (zob. Schafer, 1976: 324–29). Tego typu wątpliwości i podejrzliwość w stosunku do emocji odzwierciedlają być może nie do końca pesymizm badaczy, ale raczej ich uwrażliwienie na złożoność przedmiotu badań. Jednym z takich aspektów, świadczących o tej złożoności, jest coraz powszechniejsza zgoda na możliwość zakorzenienia emocji zarówno w filogenezie, ontogenezie, osobistej historii jednostki, jak i w środowisku rodzinno-społecznym, w którym jednostka wzrasta.

³⁸ Istnieją różnorakie psychologiczne definicje emocji i nastroju. Na przykład według Richarda Davidsona emocje można rozumieć jako chwilowe perturbacje pojawiające się na tle nastroju. Główną funkcją nastroju miałyby być modulacja i selekcjonowanie czynności poznawczych (Davidson, 1999: 51). Nico Frijda twierdzi, że emocje są uwikłane w relacje człowieka z pewnymi obiektami. Według niego w umyśle istnieją stany afektywne i stany gotowości związane z obiektami. Stany te pokrywają się z tym, co nazywamy emocjami. Nastrój Frijda rozumie jako nieintencjonalny stan afektywny (Frijda, 1999: 57).

We współczesnych badaniach nad emocjami wyczuwa się zbliżenie między psychologią poznawczą, rozwojową, teorią przywiązania (więzi) a współczesną psychoanalizą. Osobnym nurtem badawczym, odwołującym się do zaplecza zarówno teorii psychologicznych, jak i socjologicznych jest młoda, kształtująca się od lat 70. ubiegłego wieku dyscyplina określana jako socjologia emocji (Turner i Stets, 2009: 15). Pośród rozlicznych już szkół badawczych tej dyscypliny są również te, które bezpośrednio sięgają do koncepcji psychoanalitycznych, współcześnie coraz bardziej ciężących w kierunku analizy emocji w kontekście procesów budowania bądź dezintegracji tożsamości. Zarówno emocje, jak i problemy tożsamościowe dość słabo poddawały się teoretyzacji w klasycznych teoriach popędów. Nieprzypadkowo więc swoisty zwrot zainteresowania psychoanalityków od popędów do afektów ujawnił się we wszystkich współczesnych szkołach psychoanalitycznych (w psychologii ego, teorii relacji z obiektem oraz psychologii self). Ważnym krokiem w psychoanalitycznym pojmowaniu afektów są koncepcje sygnalizacyjnej (Emde, 1980, 1988; E. Jacobson, 1971; Krystal, 1975; Zetzel, 1965) i motywacyjnej funkcji emocji (Kernberg, 1980, 1982). Recepcję koncepcji kognitywistów badających poznawcze funkcje afektów widać w dwóch interesujących współczesnych teoriach psychoanalitycznych – Josepha Sandlera oraz Otto Kernberga.

Psychoanalitycy na ogół używają terminu „afekt”, a pojęcie emocji zastrzegają dla pewnych typów stanów afektywnych. Idąc za propozycjami Ruth Stein, przyjmuję następujące wstępne rozróżnienia terminologiczne:

- uczucia (*feelings*) uważam za stany świadomego odczuwania afektu;
- emocje rozumiem jako kompleksowe twory zawierające zarówno określony afekt, jak i uprzednie doświadczenia jednostki związane z tym afektem (Stein, 1999: xii).

Więcej kłopotu sprawia sama definicja afektu. Spośród różnorodnych psychoanalitycznych teorii afektu niezwykle ciekawa wydaje się teoria Ottona Kernberga i Josepha Sandlera. Pomimo różnic w szczegółach teoretycznych obaj badacze kładą nacisk na zasadniczą rolę afektu w organizowaniu życia psychicznego człowieka. W niniejszej pracy przyjmuję za Kernbergiem, że afekty są systemami regulacyjnymi zabezpieczającymi dziecko w jego długim stanie zależności od opiekuna, umożliwiają komunikację między dzieckiem a pierwotnym opiekunem i środowiskiem oraz mają funkcję motywacyjną podczas trwania całego życia (Kernberg, 2001: 609). Służą subiektywnej ocenie doświadczenia w wymiarze przyjemny–nieprzyjemny. Pierwotną funkcją afektów jest organizowanie zinternalizowanych relacji obiektualnych, popędów i wewnętrznych reprezentacji (Kernberg, 1980, 1982, 2001). Wrodzone afektywne reakcje kształtują wczesne stany doświadczenia self: łączą je z przedmiotami dającymi odczucie przyjemności oraz niszczą takie związki z przedmiotami w warunkach intensywnie odczuwanego niebezpieczeństwa, bólu i frustracji. W momentach szczytowych stanów afektywnych reprezentacje self i obiektów są związane i zestalane we wczesnych strukturach pamięciowych i poddawane opracowaniu w nieświadomych fantazjach. Jak podkreśla Kernberg, wtórne struktury psychiczne, którymi są libidalne i agresywne popędy, formują się nie przez prostą akumulację i integrację stanów afektywnych, ale przez nieustanny rozwój relacji ze znaczącymi innymi. Natura tych

relacji podlega opracowaniu przez nieświadome fantazje. Relacje są idealizowane bądź, przeciwnie, odczuwane jako prześladowcze, towarzyszy im także lęk i pragnienie (Kernberg, 2001: 609). Tak więc istotą koncepcji afektów Kernberga jest odwrócenie hierarchicznego i motywacyjnego porządku charakterystycznego dla klasycznego popędowego modelu afektów: to nie popędy kształtują emocje, ale to właśnie popędy wyłaniają się w toku rozwoju dziecięcej psychiki jako struktury wyższego rzędu. Powstają z pierwotnie niezorganizowanych stanów afektywnych odczuwanych przez dziecko. Jak już wspomniałam, afekty są kluczowe dla procesów motywacyjnych, a ich funkcją jest oszacowanie sytuacji. Różnicowanie się afektów wiąże się z różnicowaniem zinternalizowanych relacji obiektualnych. Afekty stopniowo organizują się w bardziej złożone stany afektywne, w których splata się to, co wrodzone, i to, co pochodzi z wpływu środowiska. W ten sposób powstają emocje. Kernberg podkreśla, że nie istnieją czyste afekty (tzn. afekty bez jakichkolwiek implikacji kognitywnych, choć sama zawartość afektu może ulec wyparciu; zob. Kernberg, 1976: 94). Podczas rozwoju afektów zmienia się ich funkcja: najpierw, jako dyspozycje, odpowiadają za organizację doświadczenia, później wykształca się ich funkcja sygnalizacyjna. W tej funkcji, ściśle połączone z popędami, reprezentują je w aktywizujących się, konkretnych, zinternalizowanych relacjach obiektualnych. Związek między afektami a powstawaniem systemów reprezentacji wewnętrznych i zarządzaniem nimi omówiłam już w poprzednim rozdziale.

Uzupełnieniem teorii Kernberga może być odwołanie się do pewnych aspektów teorii afektu Sandlera (Sandler, 1972; Sandler, Joffe, 1969; Sandler i Sandler, 1978; Sandler, 1983). Istotą tej teorii jest założenie o dążności ego do utrzymania stanu integracji, który zapewnia podstawowe poczucie bezpieczeństwa. Ten wzorcowy stan afektywny – dalekie echo pozytywnego afektu, jaki odczuwało dziecko przy piersi matki – jest stanem self, który Sandler określa jako „idealny kształt self”. Rozwijające się ego wykształca funkcję tworzenia wewnętrznych reprezentacji. Ów świat reprezentacyjny składa się z self, obiektów i reprezentacji afektów oraz jest używany przez ego do celów zabezpieczenia jego integracji. Odczuwane subiektywnie pozytywne stany emocjonalne sygnalizują przystawalność świata reprezentacyjnego do aktualnej sytuacji i bodźców z zewnątrz, stany negatywne wpływają motywacyjnie na próby reorganizacji świata reprezentacyjnego w taki sposób, aby na nowo uzyskać poczucie przystawalności, a tym samym wyeliminować zagrożenie poczucia bezpieczeństwa (Sandler, Rosenblatt, 1962). Koncepcja afektu sygnałowego, tak jak go rozumie Sandler, zakłada, że stany emocjonalne (u Sandlera: *feeling states*), jako wyżej uorganizowane afekty odczuwane w konkretnej sytuacji, wiążą się z oceną znaczenia tej sytuacji dla człowieka. Funkcja sygnalizacyjna nie ogranicza się zatem do prostego komunikatu o zagrożeniu lub jego braku, ale jest emocjonalnym opisem aktualnego stanu rzeczy, który jest następnie konfrontowany z kształtem świata reprezentacyjnego. W swojej teorii Sandler kładzie nacisk na związek afektów z ego. Z jednej strony ego używa obrony przeciw afektom (gdy te zagrażają jego poczuciu bezpieczeństwa, integralności), a z drugiej wykorzystuje afekty w funkcji sygnalizacyjnej i motywacyjnej do modulowania świata reprezentacyjnego. U Sandlera pojawia się jeszcze jedna interesująca koncepcja odnosząca się do gry stanów afektywnych

i kształtów świata reprezentacyjnego. Sandler zaproponował rozumienie nieświadomej fantazji jako instancji ego, której funkcją jest działanie na zasadzie żyroskopu. Dokładniej mówiąc, wyróżnił on w zaproponowanym przez siebie modelu tego, co nieświadome, dwa rodzaje nieświadomej fantazji funkcjonujące w odrębny sposób. To, co nazywa przeszłym nieświadomym, jest całkowicie niedostępne świadomości³⁹. Pochodzące stamtąd nieświadome fantazje są wytworami dziecięcej przeszłości i jako takie są zupełnie niedostępne w dorosłym życiu. W przeciwieństwie do nieświadomych fantazji pochodzących z przeszłego nieświadomego człowiek może mieć dostęp do nieświadomych fantazji pochodzących z aktualnie nieświadomego. Funkcją owych nieświadomych fantazji jest takie manipulowanie reprezentacjami self i obiektów, aby uzyskać efekt przystawalności owych reprezentacji do „idealnego kształtu”, a więc aby zabezpieczyć się przed afektami zaburzającymi poczucie bezpieczeństwa (Sandler i Sandler, 1994: 80–82). Ego używa stabilizacyjnej funkcji tego typu nieświadomych fantazji w sytuacji, gdy inaczej nie da się wyeliminować postrzeganej różnicy między aktualną sytuacją a „idealnym kształtem” systemu reprezentacji.

Zarówno Kernberg, jak i Sandler podkreślają rolę afektów w tworzeniu się i zarządzaniu systemem reprezentacji, jak też wpływ na afekty i reprezentacje jakości relacji dziecka z pierwotnym opiekunem. Posiłkujący się teorią przywiązania psychoanalitycy kładą większy nacisk niż klasyczni psychoanalitycy na realne, a nie fantazjowane aspekty relacji dziecka z opiekunem. Peter Fonagy dowodzi, że to właśnie przywiązanie między dzieckiem a pierwotnym opiekunem ma za zadanie ustanowić system reprezentacji. Reprezentacje zawierają również intencjonalne stany umysłowe, ale, jak twierdzi Fonagy, świadomy dostęp do tych struktur może być w najlepszym razie częściowy albo żaden (Fonagy, Gergely i Jurist, 2002: 4). Istnieją pierwszo- i drugorzędowe afektywne struktury reprezentacji, ale ustanowienie tych ostatnich ma zasadniczy wpływ na konstytuowanie się złożonych stanów afektywnych. To właśnie te drugorzędowe struktury afektywne ułatwiają zdolność myślenia i refleksji nad przeżyтыми emocjami, które interpretuje się jako znaczące. Drugorzędowe struktury afektywne pochodzą z biofeedbacku pomiędzy dzieckiem a pierwotnym opiekunem. (Tallberg, 2003: 133). Fonagy ukuł termin „afektywność zmentalizowana” odnoszący się do zdolności odkrywania subiektywnych znaczeń własnych stanów afektywnych, która to zdolność wykracza poza czysto intelektualny sposób uchwycenia tych znaczeń.

W psychoanalitycznych teoriach afektu porusza się jeszcze jeden temat budzący kontrowersję badaczy afektu. Już Freud zadał pytanie o to, czy może istnieć afekt nieuświadomiony. Odpowiadając na nie, nawiązywał do mechanizmu represjonowania reprezentacji i ostatecznie wyjaśniał, że zagrażające reprezentacje ulegają wyparciu, afekt natomiast jest tłumiony, czyli nie tyle przesuwany do nieświadomości, ile hamowany, a nawet znoszony (Laplanche, Pontalis, 1996: 309). Jednocześnie Freud posługiwał się takimi określeniami, jak np. nieświadomy lęk czy nieświadome poczucie

³⁹ Odnoszenie się, za pomocą interpretacji, w terapii psychoanalitycznej do nieświadomych fantazji zawartych w przeszłym nieświadomym jest według Sandlera możliwe tylko w postaci hipotez rekonstrukcyjnych.

winy, co doprowadzało do sprzeczności w zakładanej przez niego koncepcji afektu. W nowych psychoanalitycznych teoriach afektu coraz więcej uwagi poświęca się nieświadomym procesom tworzenia i manipulowania afektem oraz jego związkowi z konkretnym zestawem reprezentacji (Emde, 1980, 1983; Fonagy, Gergely i Jurist, 2002; Sandler, 1972; Sandler i Joffe, 1969; Tyson, 2002). Zainteresowania nieświadomym afektem są nie tylko domeną psychoanalizy. Badania eksperymentalne nad wzbudzaniem nieświadomego afektu zapoczątkował Robert Zajonc, badacz wychodzący z pozycji społecznej neuronauki, już w latach 60. ubiegłego stulecia (zob. Zajonc, 1999). Podsumowując najistotniejsze tezy teorii nieświadomego afektu, Michał Olszanowski pisze:

Cechą nieświadomego afektu jest jego rozproszenie. To znaczy, że afekt wywołany poza świadomością powoduje, że jego pochodzenie nie jest ukierunkowane i sprecyzowane, a więc ten afekt może „się rozlewać” na niezwiązane z nim bodźce. Oznacza to, że wzbudzenie afektywne wywołane nieświadomą percepcją bodźca może być przekazywane innym, neutralnym bodźcom. Taką właściwość afektu wykazano w badaniach przeprowadzonych w procedurze podprogowego poprzedzania i w procedurze peryferyjnych, nieświadomych ekspozycji afektorodnych. Wykazano, że afekt pochodzący z nieświadomych źródeł wpływa na pamięć dzięki swej rozproszonej naturze. Peryferyjna prezentacja afektywnych słów lub obrazów, które nie były świadomie dostrzegane, poprawiała zapamiętywanie centralnie prezentowanych bodźców neutralnych (Olszanowski i in., 2007: 141).

Jak podkreśla Maria Jarymowicz, nie tylko świadomy nastrój, ale także afekty nieświadome mogą rzutować na ocenianie czegokolwiek, z czym podmiot ma do czynienia w czasie, gdy wzbudzony jest określony afekt. Jarymowicz dodaje:

Złożoność utajonego, bezwiednego wartościowania potęguje fakt, że nadprogowe bodźce sensoryczne mogą nie być odebrane świadomie – bądź dlatego, że nie stały się przedmiotem uwagi, bądź dlatego, że mimo skierowania na nie uwagi, nie potrafimy ich rozpoznać. A jednak mogą oddziaływać (Jarymowicz, 2007: 22).

Badania potwierdzają tezę o możliwości modyfikowania i ograniczania wpływu nieświadomego afektu na jawnie formułowane sądy. Dzieje się tak dzięki aktywizowaniu procesów refleksyjnych. Jak przekonuje Dorota Karwowska, rezultat ten wydaje się niezależny od predyspozycji osobniczych i może być wywołany sytuacyjnie dzięki pobudzeniu procesów refleksyjnych (Karwowska, 2007: 216). Ta teza, jak łatwo zauważyć, jest zbieżna z konsekwencjami koncepcji mentalizacji Fonagy’ego (Fonagy, 2001; Fonagy, Gergely i Jurist, 2002; Fonagy i Target, 2006).

Afekt nieświadomy, bądź – w nomenklaturze Keitha Oatleya i Jennifer Jenkins – emocja nieświadoma, charakteryzuje się niezwykle plastycznymi właściwościami. Jak piszą Oatley i Jenkins, niezwiązane emocje (*free-floating emotions*) mogą wtórnie znajdować swój obiekt, jeśli zostanie zaktywizowana jego reprezentacja w sieci poznawczej (Oatley, Jenkins, 2003: XIV). Ta zdolność „podklejania się” afektu pod nowy obiekt jest powszechnie uznawana za podstawowy mechanizm tworzenia się symptomów fobijnych, natomiast opisywany przez cytowanych powyżej polskich badaczy wpływ nieświadomego afektu na wartościowanie bardzo dobrze tłumaczy sądy stereotypizujące i wartościujące wydawane na temat natury przedmiotów fobijnych w fobiach złożonych. To założenie o wpływie nieświadomego afektu

na wartościowanie tłumaczy też awersyjny stosunek człowieka do przedmiotu fobii (odraza, pogarda). Wraz z tymi rozważaniami dotykamy interesującej kwestii zwykle niepodjętej w klasycznych badaniach nad fobią, to znaczy kwestii istnienia nieświadomionej fobii bądź tych jej aspektów, które nie są uświadamiane. Te rozważania mają zasadnicze znaczenie dla pojmowania zjawiska ginefobii w kontekście nieświadomianych afektów i nieświadomianych reprezentacji operujących na skraju tego, co świadome w lęku przed kobiecością. Do dalszych rozważań na temat związku między afektami, reprezentacjami a zjawiskiem ginefobii wrócę w czwartej części niniejszej książki.

2.5. Kulturowe i genderowe konstruowanie emocji

Wraz z przesuwaniem się od rozważań na temat afektów do rozważań na temat emocji rozumianych jako wyżej uorganizowane stany afektywne zmienia się nieco perspektywa badawcza. Coraz większego znaczenia nabiera analiza konstytutywnych dla emocji czynników kulturowych. Dyskutując różnorakie definicje emocji powstałe na gruncie teoretycznych założeń ich twórców, należałoby przede wszystkim wziąć pod uwagę różne źródła pojęcia emocji. Uwaga poczyniona przez Roberta Shwедера na temat tego, że „emocja” jest terminem inaczej rozumianym w psychologii, antropologii i biologii oraz że taki stan rzeczy może łatwo powodować nieporozumienia już na poziomie zadawania pytań, jest zasadniczo słuszna (Shweder, 1999: 36). Należałoby jeszcze dodać, że we wszystkich tych wymienionych powyżej dziedzinach naukowych istnieje mnogość definicji emocji, co dodatkowo komplikuje możliwość integracji różnorodnych koncepcji. Wychodząc ze stanowiska samej tylko psychologii, Nico Frijda zauważa, że definicje emocji będą się różnić w zależności od tego, czy eksponowanym elementem definicyjnym jest uczucie, zmiany w kontroli nad zachowaniem i myśleniem, mimowolne i impulsywne zachowania, pojawienie się lub trwałość przekonań czy też zmiany w relacji z otoczeniem i zmiany fizjologiczne niespowodowane warunkami fizycznymi (Frijda, 2005: 90). Wielu współczesnych badaczy emocji stara się uwzględnić różnorodność perspektyw w podejściu do przedmiotu badań w nadziei wyłonienia obszarów zgodności i wskazówek co do przyszłych badań (Ekman i Davidson, 1999; Mastead, Frijda, Fisher, 2004; Oatley, Jenkins, 2003; Lewis, Haviland-Jones 2005). Swoistą „kością niezgody” w badaniach nad emocjami jest polaryzacja stanowisk w kwestii, na ile emocje można konstruować/kształtować (kulturowo, osobniczo), a na ile są one artefaktami biologicznymi, uniwersalną spuścizną człowieka jako gatunku. W naturalny sposób badacze kultury są zainteresowani definicją emocji, która uwzględniałaby ich plastyczność w kontekście kulturowym. Kulturowy aspekt kształtowania emocji i zawiadywania nimi stanowi główną problematykę trzech ważnych dziedzin zajmujących się badaniem emocji: psychologii emocji (np. Ekman, Davidson, 1999; Lewis i Haviland-Jones, 2005; Oatley i Jenkins, 2003), socjologii emocji (np. Scheff, 1990;

Turner i Stets, 2009) oraz szeroko pojmowanej antropologii emocji (w tym antropologii kognitywnie i psychoanalitycznie zorientowanej, jak też psychologii kulturowej; zob. np. Calhoun, Solomon 1984; D'Andrade, 1995; Frijda i Mesquita, 1997; Harré, 1986; Jenkins, 1997; Leavitt, 1996; Lutz, 1988; Lyon, 1995; Kitayama i Markus, 1997; Mesquita i Frijda, 1992; Reddy, 1997; Rosaldo, 1984; Shweder, 1991, 1999; Spiro, 1984; Westen, 1991a, 1992b, 1994, 1997, 1998)⁴⁰. Badacze ze wszystkich tych dziedzin byli zainteresowani ustaleniem zakresu, w jakim można mówić o kulturowym konstruowaniu emocji. W skrajnie relatywistycznym ujęciu Shwedera wszystkie cechy uniwersalne emocji rozpuszczają się w pojmowaniu przez niego emocji jako systemu interpretacji. Shweder twierdzi, że emocje są wykraczającymi poza doświadczenie skryptami czy opowiadaniem. Odwoływanie się do takich wskaźników występowania emocji jak stany biochemiczne, zdarzenia społeczne, wzorce ekspresji, subiektywne relacje, tendencje do działania lub sądy nie ma według niego większego sensu. W szczególności łądzące jest poszukiwanie jakiejś uniwersalności przy zastosowaniu kryterium zdarzeń poprzedzających, jako że to, co rozumiemy jako zdarzenie poprzedzające, już jakoś wiąże się z określoną koncepcją emocji (Shweder, 1999: 41). Wielu badaczy, oprócz Shwedera, opowiada się za mocną wersją konstruktywizmu (np. Harré, 1986; Heelas i Lock, 1981; Lutz, 1988), choć do tej pory nie udało się potwierdzić badaniami ich tez (zob. Oatley i Jenkins, 2003: 56). W większości wypadków badacze proponują jakieś modele pośrednie, uwzględniające założenia zarówno o uniwersalnych aspektach emocji, jak i ich kulturowej specyficzności. Możliwość wyjścia poza klasyczną już dychotomię społecznego konstruktywizmu i esencjalizmu w konceptualizacji emocji rozważa Steven Pinker. Powołując się na prace Mallona i Sticha nad Ifalukami (Mallon, Stich, 2000), Pinker pisze, że:

[...] to, czy ifalucki song i zachodni gniew można uznać za tę samą emocję, jest w istocie pytaniem o znaczenie nazw emocji. Czy pojęcia te należy definiować w kategoriach obserwowalnych zachowań, czy też znajdujących się u ich podłoża operacji umysłowych? Jeśli definiujemy je w kategoriach zachowań, to kultury bez wątpienia różnią się pod względem emocjonalnym [...]. Jeżeli jednak zdefiniujemy emocje w kategoriach mechanizmów umysłowych – czegoś, co psychologowie, tacy jak Paul Ekman i Richard Lazarus, nazywają „programami afektywnymi” bądź „wzorami typu jeżeli–to” [...] – to okazuje się, że Ifalukowie wcale tak bardzo się od nas nie różnią. Być może każdy z nas został wyposażony w program, który na wszystko, co zagraża naszym interesom lub uwłacza naszej godności, reaguje nieprzyjemnym, intensywnym uczuciem, motywującym nas do ukarania winowajcy bądź do zażądania od niego zadośćuczynienia. Kultura decyduje jednak o tym, co uznamy za taką zniewagę, czy w określonych okolicznościach uważamy za dopuszczalne rzucanie komuś morderczych spojrzeń, oraz o tym, do jakich form zadośćuczynienia czujemy się uprawnieni. Bódźce i reakcje mogą się różnić w zależności od kultury, ale stany psychiczne są takie same, niezależnie od tego, czy w danym języku nadano im konkretną nazwę (Pinker, 2005: 65).

Rozwiązanie Pinkera jest bliskie stanowisku nie tylko Paula Ekmana, jak twierdzi sam autor, ale w sensie ogólniejszym Pinker przychylił się do opinii grupy psychologów uznających jakąś wersję teorii emocji podstawowych. Postulowanie istnienia

⁴⁰ Dobrym przykładem interdyscyplinarnego podejścia do badania emocji są dwie niedawno wydane prace: jedna pod redakcją Michaela Lewisa i Jeannette Haviland-Jones (Lewis i Haviland-Jones, 2005), a druga autorstwa Keitha Oatleya i Jennifer Jenkins (Oatley, Jenkins, 2003).

emocji podstawowych prowadzi do konceptualizacji emocji w kategoriach esencjalizmu i uniwersalizmu. Grupa opozycyjnych teorii emocji zasadza się na założeniu, że emocje są zbudowane na mniejszych jednostkach (cechy, wymiary itd.; zob. Oatley, Jenkins 2003: 129–131). Bardziej interesującą dla konstruktywistów propozycją niż Pinkerowska wydaje się teoria emocji Klausa Scherera. Scherer zakłada biologiczne podłoże wielu elementów, których kombinacje tworzą emocje, ale, w swej naturze, emocje są procesami, które podlegają pewnej typizacji i obróbce kategorialnej. Dzięki temu ich charakter wydaje się dyskretny. Jak podkreśla Scherer: „dyskretnej naturze zjawisk towarzyszy przynajmniej częściowo ich wyposażenie w kategoryzację językowe i prototypowe reprezentacje obiektów wyrażanych przez te nazwy” (Scherer, 1999: 35). Zagadnienia patologii psychicznej są sprawą marginalną w mojej pracy, ale zastanawiając się nad powyższym sformułowaniem Scherera, nie sposób nie zauważyć możliwości aplikacji jego teorii do dwóch zagadnień, z którymi boryka się współczesna psychologia, psychiatria i psychoterapia, jakimi są aleksytymia⁴¹ oraz autyzm⁴². Nie wchodząc w szczegóły koncepcji Scherera, warto zauważyć to, co sugeruje Scherer za pomocą swojej koncepcji, to znaczy istnienie ścisłego związku między emocjami, normami i poczuciem tożsamości (Scherer, 1999: 33). Warto przypomnieć, że właśnie te trzy istotne zagadnienia – konstrukcyjnych aspektów emocji, mechanizmów internalizacji norm oraz konstruowania poczucia tożsamości – stanowią podstawową problematykę w rozważaniach na temat kulturowo i genderowo pojmowanego self, o którym pisałam w poprzednich rozdziałach. Jak twierdzi Kay Deaux, emocje, przekonania i wartości jako aspekty płciowości ujawniają się w zdarzeniach emocjonalnych, a wszystko to wpływa na ciągłość procesu kształtowania tożsamości oraz przesądza o charakterze zmian zachodzących w społecznej tożsamości jednostki (Deaux, 1993; więcej na ten temat zob. Shields, 2004: 70–73). Emocje okazują się niezwykle złożonymi

⁴¹ Spór wokół koncepcji aleksytymii wciąż trwa. Pomijam w tym miejscu, jako mniej istotne dla mojej pracy, szczegóły tego sporu. Obiecujące konceptualizacje aleksytymii pojawiły się w pracach zarówno niepsychoanalityków, takich jak Peter Sifneos (Sifneos, 1973, 2000), jak i psychoanalityków, takich jak Henry Krystal (Krystal 1975, 1983, 1988) i Günter Ammon (Ammon, 1979). Krytykę samego pojęcia aleksytymii i koncepcji psychoanalitycznych aleksytymii *tout court* przeprowadził Andrzej Jakubik (Jakubik, 2002). Zainteresowanych współczesnymi teoriami psychiatrycznymi aleksytymii odsyłam do pilotażowej pracy Doroty Płońskiej i Andrzeja Czernikiewicza (Płońska, Czernikiewicz 2006). Klasyk badań nad aleksytymią, Graeme Taylor (Taylor 1992, 1994, 2000, Taylor i in., 1991, 1997), rozpatruje ją jako zaburzenie dostępu do własnych procesów emocjonalnych w trzech ważnych obszarach: psychicznej reprezentacji emocji, wskaźników behawioralnych i fizjologicznych. Zgodnie z koncepcją Scherera zaburzenie psychiczne określane mianem aleksytymii mogłoby się wiązać z trudnościami nie tylko w etykietowaniu emocji, ale ogólniej – z zaburzeniami w przebiegu procesów symbolizacyjnych. Na ile aleksytymia ma związek z zaburzeniami mentalizacji w rozumieniu Biona czy Fonagy’ego, to już inna sprawa. Być może też istnieje jakiś związek między aleksytymią a prymitywnymi mechanizmami fobijnymi, o których wspominam w czwartej części książki, pisząc o fobii i ginefobii. Niestety, muszę pominąć dyskusję tych interesujących związków ze względu na profil niniejszej pracy.

⁴² Omówienie problemu autyzmu lub chociażby przytoczenie orientacyjnej literatury na ten temat przekracza ramy niniejszej pracy. W tym miejscu chciałabym jedynie zasygnalizować, jako relewantny do przytoczonej wypowiedzi Scherera, problem związku pomiędzy charakterystyczną dla autyzmu niedostępnością emocjonalną a niepowodzeniem w konstrukcji prototypowych reprezentacji obiektów. Niezwykle interesujące w tym kontekście są prace psychoanalityczki Frances Tustin, zajmującej się zagadnieniem autyzmu (Tustin, 1969, 1980, 1984, 1993).

konstrukcjami, których tylko częścią jest wymiar czysto doświadczeniowy (emocje jako uczucia). Zastanawiając się nad definicją emocji, Oatley i Jenkins piszą:

[...] uważamy, że choć ścisła definicja emocji może jeszcze być niemożliwa, pogląd, że emocje to stany, które wiążą zdarzenia z tym, co ważne dla jednostki, że stymulują one plany i dostarczają wyjściowej struktury dla stosunków z innymi, pozwoli nam oddać sprawiedliwość ich funkcjom i stworzy podstawę ich zrozumienia (Oatley, Jenkins, 2003: 131).

I dalej:

Emocja jest to stan gotowości do działania, ustalenie priorytetów i stymulowanie planów. Towarzyszą jej komponenty zmian somatycznych, ekspresji lub podnieć do działania. Badania nad relacjami pomiędzy tymi komponentami emocji wykazały, że choć niekiedy występują one razem, ich powiązania są luźne, czasem doznawanej subiektywnie emocji towarzyszą zmiany somatyczne i ekspresja, czasem nie. Jedną z możliwych przyczyn tego stanu rzeczy jest odmienność funkcji poznawczego, somatycznego i ekspresyjnego aspektu emocji. Jednakże centralnym aspektem emocji jest zmiana w gotowości do działania, która daje pierwszeństwo przed innymi jednym celom i planom oraz pośredniczy w relacjach społecznych (Oatley, Jenkins, 2003: 131).

Nico Frijda i Batja Mesquita proponują teorię emocji uwzględniającą kilka istotnych funkcji przez nie pełnionych. Emocje należy rozumieć przede wszystkim jako procesy monitorowania i zabezpieczania możliwości osiągnięcia celów oraz skłonności jednostki do preferowania określonych stanów świata i stanów self. Tak rozumiane emocje są procesami oceny zdarzeń pod kątem ich przystawalności i użyteczności w osiąganiu wyżej zakładanych celów i skłonności. Procesy oceniania można podzielić na pierwotne i wtórne. Ocena lub szacowanie pierwotne odnosi się do określenia zdarzenia jako negatywnego lub pozytywnego ze względu na zabezpieczenie realizacji jakiejś intencji. Odczuwanie, rozpoznawanie i interpretowanie jakiegoś zdarzenia jako źródła przyjemności lub bólu składa się na ową ocenę pierwotną. Ocena wtórna jest skutkiem bardziej skomplikowanego zestawu procesów psychicznych, takich jak np. oszacowanie konkretnego zdarzenia jako potencjalnie czy aktualnie zagrażającego lub nie bądź sygnalizowanie nieodwracalnej straty powstałej albo w wyniku działania jakiegoś zewnętrznego agensa, albo własnego błędu czy też straty wynikłej z przekroczenia jakiejś normy. Ta wtórna ocena zakłada, że uruchomione zostają, ściśle z sobą powiązane, zarówno mechanizmy szacowania, jak i procesy poznawcze. Procesy wtórnej oceny są uruchamiane ze względu na konkretne znaczenia, jakie jednostka łączy z określonym zdarzeniem. Znaczenia konieczne do jednostkowych asocjacji są nabywane indywidualnie i kulturowo. Poszczególne zdarzenia są kodowane na podstawie kategorii językowych określonej kultury, a także społecznie opracowanych i przekazywanych znaczeń. W ten sposób powstają matryce służące do indywidualnych skojarzeń. Jak podkreślają Frijda i Mesquita, różne sposoby kodowania wpływają na wiązanie podobnych zdarzeń z różnymi celami i skłonnościami, w ten sposób zaś powstają różne emocje (Frijda i Mesquita, 1997: 59). Nabywane znaczenia stanowią podstawę kształtowania się tego, co określone emocje oznaczają dla jednostki. Konkretnie znaczenie, jakie określona emocja ma dla określonej osoby, wpływa na charakter doświadczenia emocjonalnego tej osoby, jak również determinuje regulację emocjonalną. Jak przykładowo podają Mesquita i Frijda, odczuwanie dumy ze swojego gniewu modyfikuje

doświadczenie tego gniewu oraz sposoby jego manifestowania. Odchodząc nieco od prezentacji teorii Mesquity i Frijdy, chciałabym w tym momencie zwrócić uwagę na użyteczność odróżnienia znaczenia emocji od tego, co pewna określona emocja oznacza dla konkretnej osoby. W różnych kulturach istnieją normy społeczne regulujące nie tylko kwestię inhibicji bądź, przeciwnie, manifestacji określonej emocji, ale reguły te najczęściej dookreślają, kto i w jakim kontekście powinien takiej inhibicji lub manifestacji dokonać. I tak na przykład w obyczajowości hinduskiej regulowanej kodeksem praw religijno-obyczajowych (*dharmaśāstra*)⁴³ istnieje normatywny zakaz wyrażania przez kobietę gniewu, a jednocześnie nakaz przestrzegania przez nią pewnych zachowań, które sygnalizują zinternalizowanie przez nią znaczeń społecznie skonstruowanego pojęcia wstydu. Do tej interesującej kwestii konstruowania emocji jako regulatora pewnych oczekiwanych zachowań społecznych wrócę w czwartej części książki przy okazji omawiania problemu konstruowania „bezpiecznej” i „użytecznej” kobiecości. Sygnalizowana przez Frijdę i Mesquitę kwestia wpływu norm społecznych i zinternalizowanych znaczeń na regulację emocjonalną i rozumienie emocji jest szczególnie istotna przy omawianiu problemu uniwersalności tzw. emocji podstawowych. Zorientowani relatywistycznie badacze emocji często powołują się na przykłady badań antropologicznych, które miałyby dowodzić braku występowania jakiejś emocji zwykle zaliczanej do podstawowych, w konkretnej badanej kulturze. Powyżej cytowałam rozważania Stevena Pinkera na temat możliwości takiej interpretacji ifaluckiego *song*, która pozwoliłaby na porównanie tej emocji z emocją gniewu, tak jak rozumie się ją w kulturze zachodniej. Na podobne rozwiązanie problemu kulturowej odmienności emocji wskazał Melford Spiro, omawiając badania Renata Rosalda nad ilongockimi łowcami głów. Istotą wywodów Rosalda było twierdzenie, że Ilongoci nie przejawiają gniewu w interakcjach z krewniakami, że emocja, którą w kulturze zachodniej nazywamy gniewem, w omawianym kontekście nie występuje. Spiro przekonująco zinterpretował agresywne rytuały łowców głów jako specyficzne zabiegi symboliczne pomagające przemieścić i rozładować represjonowany gniew na „terytorium wroga”, gniew, który nie może być wyrażany w stosunku do „braci”, a który jest odczuwany we frustrujących sytuacjach interakcji z nimi (Spiro, 1984: 332). Spiro wykazał, zgodnie z koncepcją kodowania Frijdy i Mesquity, że szczególny sposób kodowania znaczeń nie pozwalał Ilongotom na etykietowanie gniewu ani na wyrażanie go w odniesieniu do grupy krewniaczej.

Rozważając kwestię znaczenia emocji, Frijda i Mesquita zwracają uwagę na to, że emocje mają, po pierwsze, skutki społeczne, po drugie, emocje są syntoniczne lub asyntoniczne w stosunku do reprezentacji self i ideału self, a po trzecie, mogą służyć bądź kohezji społecznej, bądź separacji czy dystansowaniu się od społeczności.

⁴³ Obce nazwy przywoływanych przeze mnie pojęć odnoszących się do kultury hinduskiej pochodzą najczęściej z sanskrytu. Na ogół stosuję spolszczenia, a przy pierwszym użyciu określonego pojęcia, bądź w momencie definiowania go, wprowadzam transkrypcję naukową, którą zamieszczam w nawiasie, zaraz po wprowadzeniu terminu spolszczonego. Przy transkrypcji pojęć pochodzących z innych niż sanskryt języków podaję skrót nazwy języka, np. w przypadku języka tamilskiego: tamil. O hinduskim kodeksie obyczajowym ujętym w klasę pism określanych jako *dharmaśāstry* piszę więcej w rozdziale 2, w trzeciej części niniejszej książki.

Pierwszy problem jest szczególnie interesujący, gdy pomyśli się nie tyle o prostej sytuacji wyrażenia pewnej emocji (nawet udawanej, dla pewnego celu), ile o sytuacjach w których komunikacja emocji nie przebiega w sposób jawny. Konsekwencje tego komunikowania nie wprost są najlepiej widoczne w sytuacjach emocjonalnego szantażu. Innym przykładem załamania komunikacyjnego jest problem tzw. „podwójnego wiązania”, sytuacji, w której jawna treść komunikatu emocjonalnego jest sprzeczna z treścią ukrytą. Do tego interesującego tematu powrócę w następnym rozdziale, przy okazji omawiania zastosowania koncepcji rozszczepienia w interpretacji pewnych mechanizmów kulturowych. W podsumowaniu proponowanej koncepcji emocji Mesquita i Frijda zwracają uwagę na fakt często ignorowany przez konstruktywistów, to znaczy na to, że emocje są nie tylko społeczne. Jednostka wchodzi w interakcję nie tylko ze środowiskiem społecznym, ale też fizycznym (Frijda i Mesquita, 1997: 84). Całościowa teoria emocji powinna uwzględnić również ten fakt.

2.6. Praca kultury: symboliczne odsunięcie czy rozszczepienie?

Gananath Obeyesekere postrzega kulturę głównie jako mechanizm manipulacji formami symbolicznymi. Kultura ma do spełnienia pewne konkretne zadania. Jak pisze Obeyesekere:

„Praca kultury” jest procesem, w którym formy symboliczne istniejące na poziomie kulturowym są tworzone i przetwarzane przez umysły ludzkie. [Ten proces] odnosi się do formowania i przekształcania form symbolicznych, ale to przekształcenie nie zachodzi bez udziału podmiotu, jak zakłada się w konwencjonalnej analizie strukturalnej (Obeyesekere, 1990: xix).

Praca kultury dokonuje się dzięki „symbolicznemu odsunięciu”. Obeyesekere zakłada, że w każdej kulturze istnieje specyficzny dla niej zasób środków symbolicznych (w obszarze religii będzie to mit i rytuał), za pomocą których uczestnicy tej kultury radzą sobie z charakterystycznymi paradoksami rodzącymi konflikty psychiczne i w poważniejszej wersji – patologie psychiczne. Według Obeyesekere nie budzi wątpliwości fakt, że symboliczne systemy mogą służyć jako obrony psychiczne, do których uciekają się uczestnicy kultury w momentach dla nich krytycznych. To natomiast, co odróżnia go od np. Melforda Spira postulującego istnienie kulturowo ukonstytuowanych obron psychicznych, to negowanie istnienia izomorfizmu pomiędzy obronami osobowymi i kulturowymi oraz pomiędzy symptomem a symbolem. Jak twierdzi Obeyesekere, na każdym poziomie formowania się symbolu – od snu do kompleksowych symboli religijnych – ujawnia się zarówno regresywna, jak i progresywna natura określonego systemu symbolicznego. W tym sensie każdy symbol działa na wielu płaszczyznach i w różnym stopniu pozostaje w oddaleniu (odsunięciu) i bliskości wobec archaicznych motywacji dziecięcych (Obeyesekere, 1990: 19). Obeyesekere nie zgadza się z Georgem Devereux, kiedy ten ostatni twierdzi, że symbole etniczne mogą pomagać w procesie

adaptacji społecznej, ale nie dostarczają „leczącego wglądu” (Obeyesekere, 1990: 21). Według niego kultury w różny sposób wykorzystują symboliczne odsunięcie. Na przykład badane przez niego symboliczne manipulacje uczestników kultury na Sri Lance zalicza do w pełni wykorzystujących zarówno regresywne, jak i progresywne aspekty symbolicznego odsunięcia. Zastanawiając się nad kulturą bramińską, zauważa, że w niej najczęściej wykorzystuje się progresję i dzieje się to kosztem ograniczenia aspektów regresywnych (Obeyesekere, 1990: 60). W tym sensie bramiński system symboliczny jest represyjny w stosunku do archaicznych, infantylnych aspektów człowieka. Obeyesekere zauważa również, że regresywna symbolizacja ułatwia od-reagowanie i katharsis, a symbolizacja progresywna wiedzie w kierunku stymulacji refleksji intelektualnej i filozoficznej. Symbolizacja progresywna ma swoje ograniczenia; aby była skuteczna, musi dostarczać narzędzi do kształtowania tożsamości i świadomości historycznej tradycji tej grupy, która manipuluje nadzwyczaj kompleksowymi symbolami (Obeyesekere, 1990: 62). Jak rozumiem, Obeyesekere sugeruje, że w razie progresywnego użycia symboli efektywność symbolicznego odsunięcia obniża się wraz z odległością od „centrum” grupy i faworyzowanych przez nią strategii manipulacji symbolami. Zasadności powyższego rozumowania można dowodzić, odwołując się do tego, co Obeyesekere mówi na temat relacji między debatą a mitem. Według niego debata jest rodzajem ukrytego dyskursu działającego w historii trwania grupy. Tym, co skłania ludzi do wyboru jakiejś konkretnej wersji mitu spośród wielu osnutych wokół podstawowego motywu mitycznego, nie jest wzgląd na dominującą albo najbardziej rozpowszechnioną wersję mitu. Dla Obeyesekere przykład Indii jest szczególnie przekonujący. Wielorakość grup społecznych, kast, sekt, wyznań, systemów religijnych i wielość indywidualnych podmiotów religijnych powoduje, że każda z tych grup lub jednostek reguluje na istnienie mitu ze swej własnej perspektywy. Ta debata na temat mitu może powstawać z powodu istnienia jednostkowego niepokoju bądź lęku, zajmowania różnych pozycji społecznych, przyjmowania różnych orientacji filozoficznych lub kombinacji tych różnych przyczyn. Indywidualna debata, niezależnie od jej czynników przyczynowych i motywacyjnych (np. zajmowanie określonej pozycji społecznej lub zakładanie pewnej postawy filozoficznej), może stwarzać idiosynkratyczne wersje mitu, które w pewnych warunkach socjokulturowych mogą zostać zaakceptowane przez społeczeństwo (Obeyesekere, 1990: 132–136). Dobrą ilustracją tej ostatniej tezy jest istnienie bardzo szczególnej interpretacji mitu o gniewie Kali we współczesnej kulturze orisańskiej⁴⁴.

Interesująca koncepcja Obeyesekere ma, niestety, swoje ograniczenia. Jak sam autor *The Work of Culture* pisze:

Chociaż dla celów analizy utrzymuję rozróżnienie na symptom i symbol, to istnieją takie sytuacje, w których nie można nakreślić wyraźnej linii granicznej między nimi. W koncepcji symbolicznego odsunięcia i istnienia różnych poziomów symbolizacji rozwiązuje się tę trudność, uznając, że niektóre formy symboliczne są bliższe lub wręcz izomorficzne w stosunku do symptomów, podczas kiedy inne są odsunięte daleko od nich (Obeyesekere, 1990: 57).

⁴⁴ Więcej na temat tej współczesnej reinterpretacji mitu piszę w rozdziale 5, w czwartej części niniejszej książki.

Obeyesekere podziela zdanie wielu innych na temat tego, że w psychoanalizie istnieje tendencja do „patologizowania” doświadczenia (Obeyesekere, 1990: XVIII, 13, 64; Kakar, 1985: 441). Tymczasem stwierdzenie, że każdy człowiek dysponuje pewnym zestawem obron psychicznych chroniących go przed niepokojem, doświadczeniem frustracji itd. nie oznacza, że każda z tych obron jest z natury rzeczy patologiczna. Obeyesekere powieliła wiele stereotypowych poglądów zarówno na temat self zachodniego, jak i hinduskiego. I tak np. twierdzi on, że w Azji Południowej istnieje o wiele większa tolerancja w stosunku do fantazjowania i, ogólniej, do procesów pierwotnych niż na Zachodzie (Obeyesekere, 1990: 64). Takie twierdzenie pozostawione bez adekwatnego komentarza może co najwyżej wzmocnić znany już stereotyp hindusa pojmowanego jako osoba oderwana od rzeczywistości, żyjąca bardziej mitami niż rzeczywistością. Ta mistyfikacja hinduskiego self, znana już w dyskursie kolonialnym, powodowała, że przeciętnego hindusa uważano za więźnia infantylnych impulsów, a hinduską duchowość traktowano jako taktykę samoleczenia psychicznego. To ostatnie stwierdzenie na temat specyfiki hinduskiego self zaciemniało fakt, że w populacji hinduskiej, podobnie jak gdzie indziej, oprócz autentycznej, zdrowej duchowości istnieje również coś, co bardziej odpowiada słabej zdolności testowania rzeczywistości (Seshardi-Crooks, 1994: 207). Wracając do krytyki Obeyesekere, należy zauważyć, że o ile nadmierna skłonność niektórych badaczy do patologizowania ludzkich ekspresji zniekształca obraz zdrowych mechanizmów copingu wykorzystujących zdolności do sublimacji, o tyle rozmywanie granicy między symptomem a symbolem i traktowanie patologicznych mechanizmów obronnych jako przejawu symbolicznego odsunięcia maskuje patologię przez odnoszenie jej do kulturowo uwarunkowanych mechanizmów symbolizacyjnych. Jak zauważa Kalpana Seshadri-Crooks, być może lepiej byłoby uważać symbole za swoiste zawory bezpieczeństwa, a system symboliczny pojmować jako kulturowy mechanizm przemieszczania presji libidynalnej lub jako dyskurs (terapeutyczny albo represyjny), w którym uwidaczniałyby się różne poziomy psychicznego „odsunięcia” (Seshadri-Crooks, 1994: 207). W tym sensie Seshadri-Crooks postuluje, aby symbolicznego systemu hinduizmu nie postrzegać jako zasady rzeczywistości niosącej odroczoną gratyfikację, ale raczej jako fantasmagoryczne ujście dla popędów, które wstępnie muszą ulec przekształceniu, żeby w ogóle mogły być przedmiotem symbolicznych manipulacji (Seshadri-Crooks, 1994: 207). Podobne wątpliwości w kwestii możliwości restrukturyzacji wszystkiego tego, co nieświadome, za pomocą symbolicznego odsunięcia wyraża Dan Forsyth przy okazji krytyki dokonanej przez Obeyesekere redefinicji i rekonceptualizacji standardowych narzędzi psychoanalitycznych (Forsyth, 1997a). Kultura może pomóc w samoleczeniu, ale też dysponuje ona mechanizmami represyjnymi i, w skrajnych postaciach, mechanizmami traumatyzującymi.

Tworzenie symboli i manipulacja nimi w celu zredukowania wewnętrznego niepokoju nie jest nowym pomysłem. Melanie Klein tak ujmowała związek między symbolem a lękiem:

Wystarczające nasilenie lęku to niezbędna baza dla tworzenia symboli i fantazji; odpowiednia zdolność ego do tolerowania lęku jest konieczna, aby można było skutecznie przepracować lęk, aby ta najwcześniejsza faza zakończyła się pozytywnie i aby ego rozwijało się prawidłowo (M. Klein, 1930: 219).

Interesującym zagadnieniem, które pojawia się w związku z tak nakreśloną relacją symbolu i lęku, byłoby pytanie o to, co dzieje się z mechanizmem wytwarzania symboli i manipulacji nimi w przypadku, gdy albo ego jest uszkodzone (lub słabe), albo poziom lęku zbyt duży. Odpowiedź na to pytanie jest o tyle istotna, że wskazuje na konieczne warunki ograniczające użyteczność zbyt szerokiej koncepcji symbolicznego odsunięcia Obeyesekere. Hanna Segal stworzyła ciekawą koncepcję symbolu pozwalającą na rozróżnienie patologicznych i niepatologicznych mechanizmów manipulacji symbolami. Granicą zdrowia okazuje się uruchomienie mechanizmu, który Segal określa jako symboliczne zrównanie. Autorka tak definiuje ów mechanizm:

Symboliczne zrównanie autentycznego obiektu i symbolu w świecie wewnętrznym i zewnętrznym, jest, jak sądzę, podstawą konkretnego myślenia schizofrenika; substytuty rzeczywistych obiektów lub części self mogą być w nim używane całkiem swobodnie, ale [...] są ledwo odróżniane od rzeczywistego obiektu. Podmiot odczuwa je i traktuje tak, jakby były **tożsame** [podkreślenie autorki] z oryginalnym obiektem. To nieodróżnianie rzeczy symbolizowanej i symbolu stanowi część zaburzenia w relacji między ego i obiektem. Części ego i wewnętrzne obiekty są projektowane w obiekt i identyfikowane z nim. Różnicowanie między self i obiektem jest zamazane. W tych warunkach, ponieważ część ego jest pomieszana z obiektem, symbol – będąc wytworem i funkcją ego – zostaje z kolei pomieszany z obiektem, który symbolizuje. Kiedy podmiot tworzy zrównanie symboliczne w relacji ze złymi obiektami, próbuje sobie z nimi radzić tak jak z obiektem pierwotnym, to jest przez całkowite unicestwienie i skotomizację⁴⁵ (H. Segal, 2006: 84).

Według Segal zrównanie symboliczne jest charakterystyczne dla pozycji paranoidalno-schizoidalnej, kiedy uaktywniają się specyficzne dla tej pozycji lęki i obrony psychiczne. Moim zdaniem koncepcja Segal doskonale nadaje się do uchwycenia różnicy pomiędzy niepatologicznym użyciem mechanizmów symbolotwórczych a ich patologicznym nadużyciem. Odwołując się do tej koncepcji, bardzo dobrze można też tłumaczyć różnice pomiędzy różnymi rodzajami i stopniami fobii. Przewaga używania patologicznego rozszczepienia i mechanizmów zrównania symbolicznego daje zupełnie inny obraz fobii niż w sytuacji, gdy lęk próbuje się kontrolować za pomocą serii przemieszczeń, manipulując afektem i reprezentacją. Jak pisze Segal:

W wypadku nadmiernie silnych lęków na każdym etapie rozwoju jednostki może nastąpić regresja do pozycji paranoidalno-schizoidalnej, a jednostka może się uciec do identyfikacji projekcyjnej w celu obrony przed lękiem. W takiej sytuacji symbole, które zostały utworzone wcześniej i funkcjonowały w sublimacji jako symbole, wracają do poziomu konkretnego zrównania symbolicznego. Dzieje się tak dlatego, że w masywnej identyfikacji projekcyjnej ego ponownie miesza się z obiektem, a symbol – z rzeczą symbolizowaną, przez co przekształca się w zrównanie (H. Segal, 2006: 88).

Wydaje się, że symboliczne zrównanie może wystąpić w przypadkach intensywnych fobii lub w szczególnie ostrych stanach rozszczepienia niepatologicznego, np. pod wpływem silnych afektów. Do tematu fobii powrócę w rozdziale 1, w czwartej części niniejszej pracy, teraz natomiast chciałabym się skupić na wspomnianym powyżej mechanizmie rozszczepienia.

⁴⁵ Skotomizacja jest mechanizmem obronnym polegającym na blokowaniu postrzegania lub świadomego przeżywania pewnych sytuacji oraz konfliktów, które wywołują lęk.

Podstawowym pojęciem psychoanalitycznym używanym w odniesieniu do obronnego odsunięcia pewnych treści od świadomości jest wyparcie. W klasycznie rozumianym procesie wyparcia od świadomości są odsuwane wyobrażenia (myśli, obrazy, wspomnienia) związane z popędem. Wyparcie powstaje wtedy, gdy istnieje groźba, że zaspokojenie popędu może wywołać nieprzyjemność (Laplanche i Pontalis, 1996: 368). Jest ono zawsze zjawiskiem dynamicznym. Wszystkie te treści, którym uda się przejść przez filtr wewnętrznego cenzora (jakkolwiek konceptualizowanego), powracają do świadomości w zniekształconej postaci (poprzez reprezentację substytutywną) jako symptomy, marzenia senne, czynności pomyłkowe. Represja w pewnym sensie stała się modelem różnych psychicznych mechanizmów obronnych uruchamianych przez ego w momencie zagrożenia jego integralności i funkcjonalności (A. Freud, 1936). Wiele dyskusji budziło wprowadzone już przez Freuda inne pojęcie odnoszące się do strategii obronnych ego, czyli rozszczepienie. Istnieje zasadnicza różnica pomiędzy rozumieniem tego pojęcia u Freuda i Melanie Klein oraz jej następców. Klein długo usiłowała włączyć rozszczepienie we Freudowski model represji, ale już od roku 1934, w którym opisywała zjawisko anihilacji, a jeszcze wyraźniej w swojej pracy z roku 1946, zauważyła, że rozszczepienie usuwa świadomość istnienia części osobowości (Klein, 1946). Jako mechanizm obronny rozszczepienie jest odmienne od wyparcia. Robert Hinshelwood wskazuje na istotne różnice w pojmowaniu funkcji rozszczepienia i semantycznej zawartości tego pojęcia u Klein i Freuda. Dla Klein rozszczepienie jest wczesnym rozwojowo mechanizmem obronnym, istniejącym, zanim rozwinie się zdolność do wyparcia. Skutkiem działania rozszczepienia jest anihilacja części ego, podczas gdy wyparcie ma za zadanie jedynie separację konfliktowych lub opozycyjnych myśli i uczuć. W rozumieniu Freuda rozszczepienie jest wtórne w stosunku do wyparcia, tak jak w przypadku fetysyzmu czy psychozy, i umożliwia częściowy rozwój. Jak podkreśla Hinshelwood, ważną rzeczą jest to, że rozszczepienie, jakkolwiek pojmowane, wiąże się z deficytem w ego. Wyparcie jest mechanizmem obronnym dojrzałego ego, podczas gdy rozszczepienie jest masowo używane w przypadku niedojrzałego ego. Wyparcie używa mechanizmu substytucji: w miejscu powodującej niepokój reprezentacji pojawia się reprezentacja zastępcza, rozszczepienie natomiast powoduje brak czegoś i subiektywne poczucie braku (Hinshelwood, 2008: 511). Vamik Volkan, zastanawiając się nad relacją pomiędzy patologicznym rozszczepieniem a reprezentacjami, podkreśla, że u bardziej zaburzonych pacjentów, używających masowo mechanizmów rozszczepienia, dochodzi do rozszczepienia reprezentacji (Volkan, 1976: 121). Oznacza to, że w takich przypadkach istnieje wiele cząstkowych reprezentacji o zdecydowanie czarno-białych walencjach: coś jest postrzegane i istnieje w wyobrażeniu albo jako całkowicie dobre, albo całkowicie złe.

Otto Kernberg przez rozszczepienie rozumie aktywną segregację libidynalnie oraz agresywnie zdeterminowanych reprezentacji self i obiektu. Rzeczą istotną jest to, że rozszczepienie zaczyna działać, zanim z ego wyłoni self, rozszczepieniu zatem podlega właśnie ego (Kernberg, 1976: 45). Rozszczepienie nie jest izolowanym mechanizmem, ale kombinacją innych preedypalnych mechanizmów, takich jak prymitywne formy projekcji, idealizacji, dewaluacji i zaprzeczenia. Rozszczepienie jest mechanizmem

mającym na celu ochronę przed wzrostem niepokoju. Jego działanie polega na ochronie pozytywnych introjekcji i identyfikacji (Kernberg, 1975: 28). Kernberg uważa, że rozszczepienie powoduje różne poważne konsekwencje psychopatologiczne, między innymi zaburzenia osobowości, zaburzenia superego i idealnego ego, oraz wpływa negatywnie na rozwój kognytywny i afektywny (Kernberg 1967, 1984). Wielu badaczy wykorzystujących różne konceptualizacje rozszczepienia podkreśla istnienie kontinuum rozszczepieniowego, co oznacza, że według nich istnieją formy rozszczepienia patologicznego i niepatologicznego (Hamilton, 1990; Leichsenring, 1999; Schneider, 2003). Daniel Stern jest zdania, że rozszczepienie może być patologiczne lub nie, ale, jego zdaniem, jest to zjawisko okresu podziecięcego, jako że wymaga umysłu zdolnego do symbolicznych przekształceń i zdolności kondensowania wrażeń wokół hedonicznych motywów (Stern, 1985: 252). Peter Fonagy odnosi mechanizm rozszczepienia do sytuacji traumatyzującej relacji dziecka z nadużywającym go opiekunem (Fonagy, 2000: 1140). Istotnym aspektem koncepcji rozszczepienia, niezależnie od tego, jak bywa ona rozumiana u różnych autorów, jest teza na temat związku między rozszczepieniem reprezentacji oraz skojarzeniem owych cząstkowych wyobrażeń z silnymi i skrajnymi afektami. Zaletą koncepcji rozszczepienia jako mechanizmu obronnego jest możliwość jej aplikacji do badań zarówno prywatnych, jak i kulturowych wyobrażeń oraz zachowań indywidualnych i zbiorowych. Koncepcje rozszczepienia często stosowano w odniesieniu do badań nad traumatyzującymi aspektami kultury, formowaniem się i działaniem stereotypów, zagadnieniami tożsamości self, zjawiskiem rasizmu (Alford, 1989; Born, 1998; Clarke, 1999, 2003) i międzypłciowej wrogości (Chodorow, 1978, 1994; Doane i Hodges, 1992; Gilmore, 2003; Johnson, 1988; Welldon, 2010).

Salman Akhtar podkreśla, że rozszczepienie jest mechanizmem widocznym w przypadku istnienia nadmiernej potrzeby pewności i braku tolerancji w stosunku do wieloznaczności (Akhtar, 1998). Powoduje obniżenie samoszacunku i przyczynia się do niepewnego poczucia tożsamości. Takie rozmycie tożsamości nie tylko wpływa na obserwowalną sprzeczność w cechach charakteru, ale – jak twierdzi Akhtar – prowadzi do czasowego braku ciągłości w doświadczeniu siebie samego. Skutkiem takiego „życia w kawałkach” jest zaludnienie wewnętrznego świata karykaturalnymi obiektami częściowymi. Człowiek zmagający się z rozszczepieniem nie ma zdolności rozumienia innych, cechuje się brakiem tolerancji w stosunku do wieloznaczności i skłonnością do reagowania zmiennymi nastrojami na świat zewnętrzny. W przypadku pacjentów skłonnych do odreagowywania, do działania, niezneutralizowana agresja może skutkować destrukcyjnymi i gwałtownymi aktami (Akhtar, 1996: 139–140). O ukrytych, ale skutecznych mechanizmach rozszczepieniowych w procesach społecznej i ideologicznej stereotypizacji tak pisze Homi Bhabha:

Stereotypizacja jest nie tylko stwarzaniem fałszywego obrazu, który następnie staje się kozłem ofiarnym praktyk dyskryminacyjnych. Jest ona znacznie bardziej ambiwalentnym tekstem projekcji i introjekcji, metaforicznych i metonimicznych strategii, przemieszczania, winy, agresywności. Jest maskowaniem i rozszczepianiem „oficjalnych” i „fantasmagorycznych” systemów wiedzy (Bhabha, 1986: 169).

Podsumowując główne tezy niniejszego rozdziału, można powiedzieć, że praca kultury polega na manipulacji systemami symbolicznymi dostępnymi w tej kulturze.

Zaproponowana przez Obeyesekere koncepcja symbolicznego odsunięcia miała w zamierzeniu autora ukazać zdrowe mechanizmy manipulacji symbolami w celu uzyskania adaptacji do kultury i integracji ego. Jak twierdzą krytycy tego badacza, wyniki analiz, zarówno antropologicznych, jak i psychoanalitycznych, poświęconych różnym kulturowym praktykom manipulacji symbolami, nie potwierdzają „uzdrowiającego” charakteru wielu takich praktyk. Proponowana przez Obeyesekere koncepcja jest zbyt szeroka, co skutkuje zamazywaniem różnicy pomiędzy symbolicznym odsunięciem a defensywnym użyciem symptomu traktowanego jako symbol. Trudności koncepcji Obeyesekere widać przy okazji analiz tych faktów kulturowych, których istnienie można lepiej tłumaczyć za pomocą koncepcji rozszczepienia, a czasem wręcz symbolicznego zrównania, o którym wspomina Segal.

Część trzecia

HINDUSKA KULTURA,
HINDUSKIE SELF

3.1. Od hinduizmu do hindutwy i komunalizmu

Przez kulturę hinduską rozumiem kulturę tych grup społeczeństwa indyjskiego, które utożsamiają się z ideologią, w szczególności z religią określaną mianem hinduizmu oraz z instytucjami społecznymi, które powstały i były kształtowane pod wpływem tej ideologii. Samo pojęcie hinduizmu jest ciągle przedmiotem dyskusji, a w postkolonialnej i deorientalizującej formie tej dyskusji pojęcie hinduizmu poddaje się całkowitej dekonstrukcji (Hardy, 1990; R. King, 1999; Malik, Feldhaus i Brückner, 2005; B. Smith, 1987, 1998a, 1998b; Sontheimer i Kulke, 1989). W przeciwieństwie do radykalnych krytyków deorientalizmu Wilhelm Halbfass (1991) dowodził, że hinduizm, aczkolwiek nie jest dogmatyczną i instytucjonalną tożsamością zorganizowanej religii, to jednak nie jest ani konstrukcją orientalistyczną, ani też konstrukcją bramińską (Halbfass, 1991: 15). Według Halbfassa współczesna idea hinduizmu lub religii hinduskiej jest reinterpretacją tradycyjnych idei i w tym sensie stanowi hybrydyzację tradycyjnego samorozumienia się hindusów. Pojęcie hinduizmu w żadnym razie nie jest adaptacją zachodnich projekcji na substrat hinduski tego, co w tradycji zachodniej rozumie się jako religię (Halbfass, 1991: 16). Dla Halbfassa ideą organizującą dla hinduizmu jest pojęcie dharma, tak jak funkcjonowało ono w przednowożytnej myśli hinduskiej. Richard King, odnosząc się do idei Halbfassa, zwraca uwagę na fakt, że nie da się zredukować wielości znaczeń pojęcia dharma do jakiegoś sensownego zakresu znaczeniowego, które mogłoby służyć za źródło spójnej definicji hinduizmu (King, 1999: 181–182). W latach 50. ubiegłego wieku socjolog M. Srinivas przedstawił koncepcję sanskrytyzacji. Według tej koncepcji warstwy niższe starożytnego społeczeństwa indyjskiego stopniowo przyjmowały ideologię głównych nosicieli kultury sanskryckojęzycznej, a więc wykształconych warstw kultury hinduskiej (Srinivas, 1952; Srinivas i in., 1996). Przedstawiciele kultury sanskryckojęzycznej narzucali swoją ideologię społeczną, obyczajową i religijną warstwom mającym mniejszy dostęp do medium języka sanskryckiego. W ten sposób zdobywali narzędzia, za pomocą których stopniowo podporządkowywali sobie te warstwy społeczne. Do podstawowych pojęć dyskutowanych przez nosicieli kultury sanskryckojęzycznej należały: karman (*karman* – filozoficzna koncepcja prawa odpłaty za dobre i złe uczynki), dharma (*dharma* – porządek, prawo, obyczaj, religia), papa (*pāpa* – grzech, transgresja), maja (*māyā* – rozumiana przede wszystkim jako jestestwo ontologiczne, moc zaciemniająca, kreująca iluzoryczne dystynkcje kosmiczno-psychologiczne), sansara (*samsāra* – prawo regulujące cykl wcieleń) i moksza (*mokṣa* – wyzwolenie od maji i sansary). Powyższe pojęcia ujmowane w skomplikowane systemy ideologiczne stały się kamieniem węgielnym hinduskiej obyczajowości i prawa, uzasadniały stratyfikację społeczną, normy interakcji

społecznych oraz mechanizmy kontroli społecznej. Koncepcja sanskrytyzacji dość dobrze tłumaczy historyczny proces hegemonizacji warsty bramińskiej i „braminizację” samego hinduizmu. Ideologia „świętej” hierarchii warstw społecznych (*varṇāśrama*) stanowi istotny aspekt hinduizmu, ale bywała również kontestowana w historii społecznych i religijnych zmian w Indiach. Jednym z kryteriów przywoływanych jako definicyjne dla pojęcia hinduizmu jest uznawanie objawienia wedyjskiego. Dla Briana Smitha hinduizm jest zbiorem różnych tradycji religijnych przekształcanych i uprątomocnionych poprzez ich odniesienie do *wed* (B. Smith, 1998b: 13–14). Wielość pojęć, na których można by oprzeć definicję hinduizmu, skłoniła indologów, takich jak np. Günter-Dietrich Sontheimer, do poszukiwania wieloskładnikowej definicji hinduizmu. Według Sontheimera, który zaproponował pięcioskładnikową definicję, hinduizm jest złożonym zjawiskiem kulturowo-społeczno-historycznym, które można definiować ze względu na pięć cech konstytutywnych: (a) działalność i nauczanie braminów, (b) ascetyzm i wyrzeczenie, (c) religia plemienna, (d) religia ludowa oraz (e) nurt *bhakti* (Sontheimer, 1989). Przy okazji takiej definicji hinduizmu należałoby również wspomnieć o tym, że współczesny kult hinduistyczny jest tworem synkretycznym do tego stopnia, że czasami trudno jest rozdzielić obecne w nim elementy (przetworzonego) kultu wedyjskiego, kultu tantrycznego oraz ludowych kultów lokalnych. Gabriella Ferro-Luzzi proponuje politetyczno-prototypiczną koncepcję hinduizmu. Prototypowymi cechami mogą być w nim kultury takich bóstw jak np. *Śiwa*, *Kriszna* itd., rytuał *pudzi*, funkcja świątyni. Prototypową cechą jest, w ujęciu Ferro-Luzzi, zarówno to, co powszechne i powtarzalne (np. hinduistyczny kult świątynny), jak i to, co cieszy się wyjątkowym poważaniem i prestiżem (np. koncepcja *karmana* czy *dharmy*). W tym sensie te cechy pozostają normatywne dla współczesnej samoidentyfikacji osób określających się *hindusami*. Prototypowy *hindus* jest zatem osobą, która czci pewne hinduistyczne bóstwa, odwiedza świątynie, udaje się na pielgrzymki i wierzy w hinduistyczne idee. *Hindusem* w tym sensie jest osoba, która niekoniecznie musi wierzyć we wszystkie idee, np. idee *dharmy* (Ferro-Luzzi, 1991). Hinduizm nie jest zjawiskiem dookreślonym również w swych przejawach historycznych, być może zatem dla podkreślenia tego płynnego aspektu hinduizmu czasami używa się pojęcia „tradycji hinduistycznej”.

Współczesne zainteresowanie zjawiskiem hinduizmu i próby wykorzystania go jako ideologicznego narzędzia identyfikacji narodowej przez różne ugrupowania polityczne Indii przyciągnęły uwagę wielu krytyków nacjonalizmu. Romila Thapar ukuła pojęcie „hinduizmu syndykatowego” i zasugerowała, że ten nowy hinduizm, odwołujący się do wybranych elementów wierzeń kast wyższych, do modeli religijnych chrześcijaństwa i islamu oraz do ideologii nacjonalistycznej, usurpuje sobie prawo do bycia jedynym dziedzicem rodzimej religii indyjskiej (Thapar, 1985: 21). Wysiłki interpretacyjne różnych ugrupowań nacjonalistycznych (np. *Vishwa Hindu Parishad* czy *Rashtriya Svayamsevak Sangh*) oraz nacjonalistycznych ideologów (np. *Vinayak Damodar Savarkar*, *Mahadev Sadashiv Golwalkar* czy *Balraj Madhok*) idą w kierunku wyłonienia definicji *hindusa*. Na przykład dla *Savarkara* *hindusem* jest osoba urodzona z *hinduskich* rodziców i uważająca ziemię indyjską za świętą. Jak pisze *Arvind Sharma*, takie zabiegi interpretacyjne pozwalają na uznanie za *hindusa* wyznawców zarówno

hinduizmu, jak i buddyzmu, dżinizmu i sikhizmu, ale wykluczenie z tej kategorii osoby urodzonej z niehinduskich rodziców, choć mogłaby ona mieć obywatelstwo indyjskie (A. Sharma, 2002: 22–23). Pojęcie hinduskości (*hindutva*) w dużej mierze nakłada się na specyficznie zdefiniowane pojęcie hinduizmu, ale nie jest z nim tożsame. Ideologia hindutwy wykorzystuje przede wszystkim podstawowy zestaw reprezentacji hinduizmu, tradycyjnie wykorzystywany do budowania hinduskiej tożsamości.

Ideologia hindutwy i mechanizmy społeczno-polityczne, które są podstawą jej wdrażania, są ściśle powiązane ze zjawiskiem komunalizmu powszechnego w całej Azji Południowej. Najczęściej komunalizm definiuje się jako politykę promowania stereotypów religijnych pośród różnych społeczności budujących własną tożsamość w odniesieniu do lokalnej obyczajowości, praw i tradycji religijnej, które zarządzają kulturowo i społecznie wypracowanymi wzorcami interakcji wewnątrz- i zewnątrz-grupowych. Szafowanie ideologią komunalizmu jest częścią rozgrywek politycznych partii o fundamentalistycznym profilu. Rezultatem infiltracji takiej ideologii promowania stereotypów są napięcia wyrażane najczęściej w aktach przemocy skierowanej nie tylko wobec „tych innych” w sensie religijnym, ale też wobec wszelkiej nietolerowanej inności pojmowanej jako zagrażająca. Tak więc stymulowane przez komunalizm podziały są dużo głębsze: dotyczą odmienności płci, jak i też odmienności postrzeganej z perspektywy terytorialnej. Szczególnie interesującym przypadkiem dla zjawiska komunalizmu są Indie, w których komunalizm ściśle wiąże się z terytorialnymi sentymentami i resentymentami. W tym sensie na przykład wyznawca hinduizmu z innego stanu bądź obszaru geograficzno-językowego jest już postrzegany jako stereotypizowany „inny”. Komunalizm indyjski ma swoje korzenie zarówno w wielokulturowości i zróżnicowaniu etnicznym ludności Indii, jak i w historii licznych najazdów i form rządów kolejnych obcych władców. Nie jest zjawiskiem nowym, ale jego szczególnie agresywne formy i masowość należałoby powiązać przede wszystkim z kolonializmem (Pandey, 1990), a następnie aberracjami okresu przejścia od kolonializmu poprzez postkolonializm do rządów demokratycznych. Źródłami zasilającymi ideologię komunalizmu jest agresywny nacjonalizm i politycznie sterowany fundamentalizm religijny (Engineer, 1984)⁴⁶. Komuny religijne w Indiach współczesnych, które są poddawane presji ideologii komunalizmu, to: muzułmanie, hindusi, sikhowie i chrześcijanie. Szczególny typ ideologii komunistycznej, który odzwierciedla stereotyp „prymitywnego innego”, jest skierowany ku zróżnicowanej grupie ludności, do której zalicza się grupy autochtonne Indii (*ādivāsi*, aborygen), określane mianem *Scheduled Tribes*, oraz grupy klas najniżej lokowanych w hierarchii społeczeństwa indyjskiego, które określa się jako *Backward Classes*. Cechą charakterystyczną indyjskiego komunalizmu okresu po odzyskaniu niepodległości przez Indie jest intensywna eskalacja przemocy i nienawiści, doprowadzająca do zbiorowych mordów oraz do okrutnych praktyk odwetowych (Engineer, 1984; Kumar, 1992). Kwestie odmienności religijnej oraz różnic pomiędzy grupami w szeregu hierarchii społecznej w nierozdzielny sposób

⁴⁶ Szczególnie po roku 1998 pod przewodnictwem Bharatiya Janata Party (BJP) Indie weszły na niebezpieczną ścieżkę etnoreligijnej hysterii. Gwałtowne zamieszki w Gudżaracie z 2002 roku były skutkiem etnoreligijnej demagogii i agitacji komunistycznej wspieranej przez nacjonalistyczne partie Indii.

wiążą się z problematyką genderową. Najbardziej wyraźnym przykładem przejawu nienawiści, pogardy i praktyk upokarzania pomiędzy walczącymi grupami od zawsze były zbiorowe gwałty na kobietach, ich okaleczanie bądź zabijanie. Takie praktyki są przejawem aktywnej przemocy nie tylko pomiędzy grupami religijnymi (Sangari, 1993; Butalia, 1998), ale także pomiędzy samymi kastami hinduskimi. Równie częste były jeszcze do niedawna liczne akty gwałtu na pojedynczych kobietach, dokonywane przez przedstawicieli władzy, policjantów lub właścicieli majątków (Baxi, 2000; N. Desai, 2005; Kannabiran, 2008). Komunalizm kontynuuje również niesławne, znane z historii, praktyki przemocy w stosunku do kobiet pochodzących z grup autochtonnych. Goryczy temu zjawisku dodaje fakt zakładanego niejako z góry poczucia bezkarności wiążącego się z utrudnionym dostępem kobiet z warstw nieuprzywilejowanych do egzekwowania uniwersalnych zapisów prawnych współczesnego indyjskiego kodeksu karnego (Mangubhai i Irudayam, 2008). Dla pełniejszego obrazu tej rzeczywistości należałoby jeszcze wspomnieć o licznych przypadkach korupcji lokalnych przedstawicieli prawa. Kwestie genderowe we współczesnym dyskursie kumunalistyczno-nacjonalistycznym należy postrzegać również z perspektywy ideologizowania kobiecości i manipulowania kobietami z klas wyższych dla celów politycznych. Jak dowodzi Tanika Sarkar, liderzy hindutwy wykorzystują w swoim dyskursie kilka podstawowych reprezentacji kobiet z wyższych kast. Pierwsza reprezentacja odnosi się do „bezbronnej kobiety”, której godności, zagrożonej przez pożądlivość stereotypizowanego muzułmanina, muszą bronić hinduscy mężczyźni. W drugiej reprezentacji kobietę postrzega się jako marginalną figurę patriarchalnego świata. Trzecia reprezentacja jest apoteozą macierzyństwa i patriotyzmu kobiety: kobietę przedstawia się jako matkę (lub przyszłą matkę) przyszłych liderów społeczności hinduskiej, matkę, którą należy edukować politycznie i od której oczekuje się edukowania synów w duchu powyższej ideologii (Sarkar, 1995, 1998).

Śledząc kształtowanie się związku takich pojęć jak hinduizm, hindutwa i komunalizm, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że nie da się do końca przeprowadzić ich sensownej dekonstrukcji i krytyki. Zasięg takiej pracy byłby ogromny, a i tak zawsze jakaś perspektywa byłaby uprzywilejowana. Warto natomiast uzmysłwić sobie, że konstruowanie szerokiego i z natury rzeczy płynnego pojęcia, jakim jest „kultura hinduska”, wiąże się ze splataniem perspektyw oferowanych przez różne budulcowe elementy definiujące świat hinduski. Współcześnie różne konotacje pojęć, takich jak hindutwa i komunalizm, zabarwiają wszelkie wcześniejsze rozumienia pojęcia hinduizmu i hinduskiej kultury. Oparcie się na tych trzech dyskutowanych powyżej terminach (hinduizm, hindutwa, komunalizm) dostarcza różnych perspektyw do analizy współczesnej dynamiki genderowej w Indiach. Dopiero w odniesieniu do tych perspektyw można próbować rekonstruować reprezentacje i samoreprezentacje „hinduskiej” kobiecości i męskości. Współczesne, niezwykle intensywne i szybkie zmiany społeczne, polityczne i kulturowe w Indiach wyznaczają kolejny etap transformacji kultury w Indiach, od jej formy hinduskiej do indyjskiej, a w reprezentacjach od „hinduskiej kobiety” do „kobiety indyjskiej”.

3.2. Norma i społeczeństwo. System klasyfikacji a kwestia hierarchizacji

Na długo przed ustanowieniem konstytucji w Indiach oraz licznych aktów legislacyjnych regulujących prawa obywatelskie zachowania społeczne określały zapisy praw i obyczajów hinduskich ujęte w korpus pism nazywanych *dharmasāstrami* (*dharmasāstra*), do których należy ważny kodeks nazywany *Kodeksem Manu* lub *Prawami Manu* (*Mānava-dharmasāstra*, II w. p.n.e.–II w. n.e.). Interpretacje regulacji obyczajowo-prawnych można znaleźć w wielu pomniejszych zbiorach praw i komentarzy do głównych pism kanonu. Również eposy: *Mahabharata* (IV w. p.n.e.–IV w. n.e.) i *Ramajana* (II w. p.n.e.–II w. n.e.) oraz purany były traktowane nie tylko jako autorytatywne źródła dostarczające informacji na temat obyczajów i praw, ale przede wszystkim jako teksty kształtujące religijne i społeczne reprezentacje kobiecości i męskości, hierarchii społecznej oraz porządku kosmicznego (Derrett, 1973a, 1973b; Kane, 1968–1975; Lingat, 1973; Olivelle, 2004; Sharma, 1958). W dużej mierze paradoksy współczesnego prawodawstwa indyjskiego biorą się z prób dostosowania demokratycznego kodeksu praw do wymogów „niewidzialnego”, ale wciąż respektowanego zwyczajowego kodeksu hinduskiego. Takie zabiegi są przyczyną licznych komplikacji i powstawania różnorodnych hybryd prawnych, jak np. osobne akty prawne chroniące kobiety przed specyficznymi nadużyciami związanymi z roszczeniami wobec nich sankcjonowanymi regulacjami kodeksu obyczajowego. Inną z trudności jest pogodzenie współczesnego indyjskiego kodeksu prawnego z wymogami, z jednej strony, obyczajowego prawa hinduskiego, a z drugiej – muzułmańskiego szariatu. Z tego punktu widzenia krytykuje się zarówno sam sposób konstrukcji współczesnego kanonu prawnego w Indiach, jak i niewydolność państwowego aparatu wykonawczego oraz administracji lokalnej w odniesieniu do przestrzegania i egzekwowania prawa (zob. Derrett, 1968, 1970; Galanter, 1984, 1989; Kannabiran i Singh, 2008; Larson, 2001). Największą trudnością, z którą borykają się współcześni prawodawcy, jest istnienie i kulturowo-społeczne oddziaływanie kilkutysięcletniego systemu symboliczno-obyczajowego, na którym wsparte są regulacje *dharmasāstr*. Każda reforma prawna praktycznie podkopuje cały ten system, a to wywołuje reakcje lękowe i nasila działania obronne, takie jak uciekanie się do przemocy społecznej w imię wadliwie pojmowanego przywiązania do tradycji. Obronne próby odwoływania się do normy w tej tradycji i przemocowe zachowania podejmowane w celu jej respektowania można traktować jako specyficznie pojęte *acting out* w sensie psychoanalitycznym.

W badaniach antropologów nad kulturą hinduską i jej instytucjami zwykle podkreśla się istnienie ścisłej współzależności pomiędzy sposobami organizacji reprezentacji kulturowych, hinduskiego self, struktury społecznej oraz mechanizmów regulujących interakcje pomiędzy grupami społecznymi. Takie związki bez wątpienia istnieją, ale z pewną ostrożnością należałoby przyjmować tezę o wzajemnym uzasadnianiu się porządku symbolicznego i społecznego, jaką np. proponuje Clifford Geertz (Geertz, 1973a). Przy założeniu heteronomiczności elementów konstytutywnych kultury hinduskiej i jej zmienności w czasie trudno mówić o jakichś idealnych mechanizmach reprodukcji normy kulturowej.

W badaniach antropologicznych należy rozróżnić normę kulturową od rzeczywistości społecznej. Wielu badaczy kultury hinduskiej, jak np. Louis Dumont (1966), mówiąc o tzw. empirycznych jaźniach, w rzeczywistości analizowali normę kulturową. Przed takimi praktykami przestrzegał Allan Hanson, kładąc nacisk na konieczność interpretowania znaczeń w kulturze oraz znaczeń zachowań konkretnych aktorów kulturowych (Hanson 1975: 99–103). Niedostrzeganie różnicy między normą a jej aplikacją sprzyja praktykom wywodzenia wniosków na tematy społeczne z przesłanek ideologicznych. Klasycznym (i nieco humorystycznym) przykładem takiego pomieszania porządku ideologicznego, symbolicznego i społecznego są tezy zawarte w pracy Lawrence’a Babba na temat instytucji małżeństwa w Indiach (Babb, 1970). Frédérique Marglin wykazała fałszywość popularnych tez Babba opartych na rzutowaniu symbolicznych i ideologicznych obrazów kobiecości na społeczną rzeczywistość. Babb przyjmował bezkrytycznie, za częścią ideologów hinduskich, tezę o rzekomo istotowo destrukcyjnym charakterze żeńskiej mocy⁴⁷. Tę moc, według Babba, należy oswajać, „cywilizować” przez moc męską drogą „stabilizujących” relacji seksualno-mażeńskich. Dominacja i kontrola bóstw męskich w takim związku stanowić ma gwarancję „pokoju” i „bezpieczeństwa”. Religijny paradygmat był dla Babba tłumaczeniem realnie istniejących ideologicznych i społecznych reprezentacji kobiecości w Indiach hinduskich oraz uzasadnionym powodem respektowania przez niego idei „naturalnej” hierarchii płci. Tymczasem w swoich analizach symboliki hinduizmu i religijnie pojmowanego porządku płci Marglin wskazywała na obecne w hinduizmie te symbole, które odnosiły się do idei istnienia potencjalnych sił destrukcyjnych, zarówno w tym, co żeńskie, jak i tym, co męskie. Jak twierdzi Marglin, na podstawie przeprowadzonej przez siebie analizy mitów odnoszących się do hierogamii związku o charakterze seksualno-mażeńskim „cywilizują”, łagodzą destrukcyjne skłonności u bóstw obojga płci, a nie tylko u bóstw żeńskich. Marglin z przekazem dodaje, że ta prawidłowość dotyczy obu płci, również w świecie ludzkim (Marglin, 1985).

Hierarchizacja jest najczęściej dyskutowanym problemem w odniesieniu do kultury hinduskiej. Louis Dumont ukuł specjalne pojęcie na określenie hinduskiego aktora kulturowego działającego w sieci hierarchicznych relacji: *homo hierarchicus* (1966). Analizy Dumonta dotyczą przede wszystkim stratyfikacji społeczeństwa hinduskiego. Za Célestinem Bouglém (Bouglé, 1908) Dumont przyjmuje, że społeczeństwo hinduskie jest podzielone na pewną liczbę stałych grup (określonych jako kasta, *jāti*), które są wyspecjalizowane, zhierarchizowane i odseperowane od siebie (w sferze zawierania małżeństw, w sferze nutrytywnej i w kontaktach). Według Dumonta podstawowy mechanizm różnicowania społecznego i hierarchizowania, a w szczególności jego przejawianie się w wymienionych trzech sferach, opiera się na ideologicznej dychotomii tego, co czyste i nieczyste. Dotyczy to również specjalizacji zawodowej, będącej cechą takiego podziału. W obrębie takiej podstawowej opozycji możliwa jest dalsza segmentaryzacja (Dumont, 1967: 341). Za pomocą koncepcji *homo hierarchicus* Dumont analizował kastową (klasową) hierarchizację społeczeństwa oraz tendencje niższych kast do podążania za zwyczajami i ich reprodukowaniem przez kasty niższe.

⁴⁷ Istnienie wrodzonej natury kobiety, a w szczególności jej domniemanej wrodzonej skłonności do zła, było częstym tematem spekulacji starożytnych i nowożytnych prawodawców. Więcej na ten temat piszę w rozdziale 3, w czwartej części niniejszej pracy.

W swojej koncepcji reprodukcji hierarchizacji Dumont odwoływał się do wspomnianej już teorii sanskrytyzacji M. Srinivasa. Wokół koncepcji Dumonta rozgorzała dyskusja, głównie w latach 70. McKimm Marriott zaproponował monistyczne pojmowanie społeczeństwa hinduskiego jako alternatywę do dualistycznej koncepcji Dumonta (Mariott, 1976). Pauline Kolenda w swej krytyce Dumonta wykazała istnienie siedmiu rodzajów hierarchii w koncepcji *homo hierarchicus* (Kolenda, 1976), a Richard Burghart udowodnił istnienie różnic w postrzeganiu samej idei hierarchii i porządku hierarchicznego w przypadku trzech grup hinduskich aktorów kulturowych: władców, braminów i ascetów (Burghart, 1978). Umiarkowaną krytykę Dumonta, obliczoną raczej na ratowanie jego koncepcji, proponowali: Steve Barnett, Lina Fruzzetti i Akos Östör (Barnett, Fruzzetti i Östör, 1976). Oryginalne rozważania nad związkiem między pojęciem kasty i grupy statusowej w Indiach zaproponował Murray Milner (1994).

Teza o reprodukowaniu norm klas wyższych miała ogromny wpływ na współczesne badanie środowiska kulturowego klas najniższych (Béteille, 1991; Moffat, 1979), w szczególności tych, których popularnie nazywa się niedotykalnymi, a którzy sami siebie współcześnie określają jako dalici, „wydziedziczeni”. Robert Deliége przeprowadził ostrą krytykę popularnej koncepcji Michaela Moffatta dotyczącej replikacji norm i konsensusu w klasach najniższych (Moffat, 1979). Deliége twierdzi, że dychotomia czyste/nieczyste nie wyjaśnia wszystkiego. Niedotykalni nie replikują instytucji i struktur kast wyższych, a także nie godzą się na określanie własnego statusu jako wynikłego z ich wrodzonego skalania grzechem, ale postrzegają swoją niską pozycję w systemie głównie w kategoriach biedy oraz usług, do których świadczenia są zmuszani na rzecz postawionych wyżej w hierarchii (Deliège, 1992: 166). Deliége, badając współczesną subkulturę dalitów (w używanej przez niego terminologii – haridżanów) w wiosce Valghira Manickam (Ramnad, stan Tamilnadu), zauważa w ich kulturze nacisk, jaki kładzie się na egalitaryzm, wolność kobiet, powszechną akceptację małżeństw z miłości, nieobecność posagu oraz obecność instytucji ponownego małżeństwa wdów, czyli wszystkie te praktyki, które sprzeciwiają się ideologii wyższych kast (Deliège 1992: 168)⁴⁸. Na komplikacje wynikłe ze specyficznej hinduskiej ideologii kasty

⁴⁸ Nowożytny obraz klasowości w Indiach jest niezwykle skomplikowany, być może bardziej niż obraz klasyczny. Najpierw kolonializm i wyrosłe z niego ruchy nacjonalistyczne, potem konserwatywne programy ideologów hindutwy i równoległe działania legislacyjne kolejnych demokratycznych rządów Indii, dążące do usunięcia legitymizacji nierówności społecznej, w końcu współczesna rządowa polityka parytetowa wobec ludności klas najuboższych niezwykle skomplikowały obraz społeczeństwa indyjskiego. Otworzyły się możliwości wzrostu ekonomicznego dla członków najuboższych klas, ale też powstały ogromne napięcia społeczne. Współczesny system prawny zabrania jakiegokolwiek dyskryminacji osób ze względu na ich przynależność do konkretnej klasy definiowanej poprzez urodzenie (kasta, dżati), ale dyskryminacja taka, w sensie obyczajowym, edukacyjnym i ekonomicznym, ciągle istnieje. Eskalacja napięć pomiędzy klasami uprzywilejowanymi obyczajowo i ekonomicznie a nieuprzywilejowanymi wiąże się z działaniem wielu różnych czynników. Najczęstszym z nich jest ideologicznie motywowana agresywna postawa wobec idei równości społecznej, obyczajowej i ekonomiczno-zawodowej, lansowana przez partie konserwatywne o nacjonalistycznym profilu, których członkowie rekrutują się z klas uprzywilejowanych. Napięcia są też powodowane, jak już wspomniałam, wspierającą polityką państwową wobec klas najuboższych (tzw. *Backward Classes* oraz *Scheduled Tribes*, zob. np.: Jaffrelot, 2000; Joshi, 1980). Na temat skomplikowanej gry polityczno-ekonomicznej klas wyższych wobec klas „wydziedziczonych” (dalitów) zob. wystąpienie dr. Josepha D’souzy, przewodniczącego Dalit Freedom Network, z lutego 2006 (http://www.dalitnetwork.org/go?/dfn/who_are_the_dalit/C102/).

nakładają się dodatkowe komplikacje związane z hierarchizacją i „ukastowaniem” płci kulturowej w Indiach (Channa, 1988; Unnithan-Kumar, 1997; Skaria, 1997). Jak widać z rozważań Deliége’a, nie we wszystkich klasach reprodukowana jest charakterystyczna dla klas wyższych i reprezentatywna dla kultury hinduskiej ideologia płci (por. Davar, 1999b). Intrygującą rzeczą jest to, że wyniki współczesnych analiz dotyczących możliwej reprodukcji hinduskiej normy wskazują na jednocześnie zmiany społeczne (opór w stosunku do normy) oraz konserwatyzm w kwestii hierarchii płci i statusu kobiet. Powszechnym zjawiskiem we współczesnych Indiach jest opuszczanie przez mężczyzn z niższych kast swoich tradycyjnych nisz zawodowych. Coraz częstsze są migracje tych mężczyzn do miast w nadziei na poszukiwanie nowych źródeł dochodów. Malavika Karlekar przeprowadziła w latach 80. badania na temat sytuacji delhijskich kobiet z kast czyścicieli miejskich nieczystości. Wyniki badań wskazywały jednoznacznie na fakt, że mężowie tych kobiet, czynnych zawodowo, albo emigrowali do miast, albo pozostawali bezrobotni, odmawiając wykonywania swojego tradycyjnego zawodu, argumentując tym, że czynności czyścicieli są dla nich upokarzające. Chłopcy z owej kasty współcześnie są wysyłani do szkół, podczas kiedy dziewczęta we wczesnym wieku dołączają do zatrudnionych matek (Karlekar, 1986). Genderowa hierarchia obowiązuje zarówno w społecznym, jak i symbolicznym wymiarze, choć w tym ostatnim stopień różnicy między kobietami a mężczyznami jest akcentowany w zależności od miejsca kasty w hierarchii społecznej. Leela Dube zauważa, że kobiety z niższych kast, oprócz tradycyjnie przypisywanej im nieczystości religijnej opartej na ideologizowaniu kobiecej fizjologii i jej domniemanej natury, narażają się również na zanieczyszczenie spowodowane wykonywanymi przez nie czynnościami wynikającymi z ideologii kastowej. Te kobiety są położnymi, czyścicielkami nieczystości miejskich, praczkami itd. Podobnie mężczyźni z tych kast, jeśli wykonują swoje kastowe czynności zawodowe, to również w symbolicznym sensie podlegają zanieczyszczeniu. Wkład tych kobiet w utrzymanie rodzin, a także dzielenie wspólnie z małżonkami rytualnej nieczystości powoduje, że różnice genderowe nie są tak mocno akcentowane jak w przypadku kast wyższych. Wśród członków kast wyższych, jak podkreśla Dube, istnieje powszechne przekonanie na temat tego, że kobieta nigdy nie osiągnie takiego poziomu czystości jak mężczyźni z jej kasty (Dube, 2001: 162).

3.3. Zakłęty krąg rodziny rozszerzonej

Status społeczny kobiety i prawa obywatelskie, jakie tradycja hinduska jej przyznawała, zostały najlepiej przedstawione w często cytowanych wersetach z *Kodeksu Manu*, według których kobieta powinna zawsze podlegać kontroli mężczyzn: jako dziecko – kontroli ojca, jako mężatka – kontroli męża i w końcu kontroli syna (*Manu*, V. 148). Z czasem zabroniono powtórnego małżeństwa wdów, a wiek wydawanych za mąż dziewcząt stopniowo obniżał się, doprowadzając w końcu do instytucji małżeństw dzieci. Dopiero w 1856 roku małżeństwo wdów zostało ponownie zalegalizowane, a konstytucja indyjska zabroniła praktyk poślubiania dziewcząt poniżej 15. roku życia.

Obecne regulacje dotyczące możliwości zawarcia małżeństwa wyznaczają dolną granicę wieku dziewcząt na 18 lat. Konsekwentne zmiany prawne w odniesieniu do instytucji małżeństwa, praw rodzinnych i majątkowych dla kobiet zaczęły się dopiero w 1955 roku od ustanowienia podstawowych regulacji prawnych zawartych w *Hindu Marriage Act* oraz w powstałym rok później *Hindu Succession Act*⁴⁹. Według hinduskich prawodawców kobieta nie miała żadnych praw ani do wspólnej własności rodziny (majątku gospodarstwa rodziny rozszerzonej), ani do wspólnej własności jej i jej męża jako majątku małżeństwa (*Manu*, IX. 199). Zwyczajowo przyznawano prawo do posiadania przez nią majątku określanego jako *stridhana* (*strīdhana*), a więc ruchomości ofiarowanej jej w dniu małżeństwa z dniem jej przybycia do rodzinnego domu męża lub ruchomości ofiarowanych jej przez jej rodziców lub brata (*Manu*, IX. 194). Kobiecie nie wolno było nic ofiarować ani też przyjmować niczego, co nie pochodziłoby od jej rodziny. Nie miała żadnych praw do dziedziczenia majątku, również po zmarłym mężu. Nie uważano jej za obywatela, nie uznawano jej świadectwa w sądzie (*Manu*, VIII. 77). Istotą organizacji rozszerzonej rodziny hinduskiej była patrylokalność, patrypotencja i descendencja patrylinearna. Według *Kodeksu Manu* dzieci urodzone w małżeństwie należały do warstwy społecznej, do której należał ojciec (*Manu*, X.70–2, sekcja V.9.c). W języku metaforycznym, dobrze odzwierciedlającym przedmiotowe podejście do kobiety, mówiono, że jest ona jak pole (*kṣetra*), a jakoś tego, co wzrasta w jej łonie, zależy od nasienia mężczyzny. Na podstawie tego biologiczno-ideologicznego prawa regulowano nie tylko przynależność do konkretnej warstwy społecznej (*varṇa*), ale też ogólniej kwestie władzy i dziedziczenia majątku w linii męskiej. Rezultatem tych regulacji było preferowanie potomków płci męskiej oraz niski status społeczny kobiety w ortodoksyjnej kulturze hinduskiej (Coutright, 1995; Dube, 1986, 2001; Lamb, 2000; Mishra, 2005; Östör, Fruzzetti i Barnett, 1982; Shore, 1991).

Społeczne uprzedmiotowienie kobiety wpływało również na powszechność traum kobiecych związanych głównie z opuszczeniem domu rodzinnego i wejściem do klanu męża. Młoda mężatka, szczególnie przed urodzeniem syna, była traktowana jako osoba o najniższym statusie w nowej rodzinie. Oczekiwano od niej bezwzględного posłuszeństwa i wykonywania wszystkich zleconych jej prac. W przypadku jakiegokolwiek konfliktu z nadzorującą młodą kobietę matką jej męża ta pierwsza nie mogła liczyć na jego wsparcie. Byłoby ono dla niego powodem wstydu przed starszą rodziną (D. Jacobson, 2006: 74–75). Dla młodej kobiety, a najczęściej jeszcze dziewczynki, niezwykle traumatycznym momentem było rozstanie z rodziną pochodzenia. Stres córki, która w jednym momencie traciła swoją rodzinną tożsamość, pogłębiał fakt następującej po ceremonii zaślubin długotrwałej izolacji młodej kobiety od jej poprzednich związków emocjonalnych: od rodziców, rodzeństwa, przyjaciół. Jej wizyty w domu rodzinnym nie były częste i zawsze uzależnione od formalnego zaproszenia jej przez rodziców oraz zgody małżonka i jego rodziny na wizytę kobiety w jej domu rodzinnym. W bardziej tradycyjnych społecznościach hinduskich, w różnych regionach Indii, ta sytuacja nie zmieniała się również współcześnie. Doranne Jacobson w swym studium nad sytuacją

⁴⁹ Na temat zmian prawnych w odniesieniu do kobiet, dokonanych w ostatnich dziesięcioleciach, piszę więcej w zakończeniu niniejszej pracy.

zameężnych kobiet z różnych części Indii wskazuje na pewne istotne różnice regionalne w odniesieniu do problemu wizyt zameężnych córek w domach rodzinnych. W centralnych Indiach kobiety o dłuższym stażu małżeńskim odwiedzają dom rodzinny przynajmniej dwa razy w roku, zwykle w czasie świąt religijnych. Zupełnie inaczej wygląda sytuacja kobiet z północnych Indii. Tam pomiędzy wizytami córek może upłynąć nawet kilkanaście lat. Jak pisze Jacobson, częściowo wiąże się to z oczekiwaniem, że rodzice córki przyślą, wraz z jej powrotem do domu męża, kosztowne upominki dla rodziny męża. W tej sytuacji córki i ich rodziny, działające pod presją obyczaju, zwykle rezygnują z częstych wizyt. W Indiach centralnych nie oczekuje się tak kosztownych podarunków, a córki przybywające do domu rodziców zwykle pomagają przy żniwach lub opiekują się chorymi członkami rodziny (D. Jacobson, 2006: 74).

Przygotowanie do roli mężatki w zasadniczy sposób wpływało i ciągle wpływa na socjalizację dziewczynek, a praktyki ograniczania swobodnej interakcji społecznej, charakterystycznej dla okresu dzieciństwa, nasilają się drastycznie w okresie dojrzewania dziewcząt. Skutki tych praktyk społecznych, podejmowanych również współcześnie, prowadzą do niepokojących zjawisk usuwania się młodych kobiet z rynku pracy, a w niektórych regionach również do częstej absencji w szkołach (Channa, 1989, 1990). Wchodzenie w dojrzałość dla wielu dziewcząt hinduskich jest ciągle jeszcze dalszym pogłębieniem zależności ekonomicznej i psychicznej od mężczyzn. Temu powszechnemu przekierowaniu dziewcząt z jednej sieci czynników kontrolujących do drugiej towarzyszy lęk społeczności, przekazywany dziewczynce, przed możliwą katastrofą wiążącą się z fluidalną sytuacją przejścia od dzieciństwa do kobiecości. Krishna Kumar tak pisze o swoich obserwacjach przejawów tego lęku z punktu widzenia hinduskiego mężczyzny:

My, chłopcy, używaliśmy ulicy do tak wielu różnych rzeczy – jako miejsca do obserwacji, biegania i zabawy, wypróbowywania manewrowalności naszych rowerów. Inaczej było w przypadku dziewcząt. Jak zauważaliśmy przez cały czas, dla dziewcząt ulica była tylko środkiem do przemieszczania się ze szkoły prosto do domu. I nawet w tym ograniczonym zakresie używania ulicy dziewczęta zawsze szły w grupach, być może dlatego, że za ich celowymi zachowaniami skrywały się najgorsze lęki przed doświadczeniem napastliwości (cyt. za Dube, 2001: 107).

Sytuacja wdów i niezameężnych kobiet w Indiach jest dość powszechnie znana, ograniczę się zatem do przypomnienia istotnych faktów, które mają zasadniczy wpływ na psychiczny stres niezameężnych i owdowiałych kobiet oraz decydują o specyficznych dla nich sposobach budowania tożsamości społecznej i psychicznej, ciągle w jakiejś relacji do ideału rodziny i małżeństwa. Oczywistym faktem historycznym była społeczna degradacja kobiet niezameężnych i wdów w Indiach. Obecnie sporo się zmienia w odniesieniu do społecznych reprezentacji tej grupy kobiet, ale ideologicznie ciąży na nich ciągle tabu wykluczenia. Kobiety niezameężne pozostające w rodzinie pochodzenia są często odsuwane od „pomyślnych” czynności kobiet zameężnych, a rodziny na ogół dają im odczuć niechęć lub litość z powodu „nieszczesnego” i „niepomyślnego” dla kobiety stanu bezżenności. Taka sytuacja psychiczna powoduje, że wiele niezameężnych kobiet preferuje ucieczkę do wielkich miast, do środowisk, w których mogą zachować anonimowość i w których normy obyczajowe są luźniejsze (Dube, 2001: 103). Dla ich dalszych losów kluczową rzeczą jest wykształcenie i łut szczęścia w znalezieniu

pracy. Jeszcze bardziej skomplikowana jest sytuacja wdów. Status wdowy, nawet w społecznościach uznających ich ponowne małżeństwo, jest ciągle postrzegany przez pryzmat specyficznego piętna społecznego i psychicznego. Na wdowie wymusza się nie tylko określone normami zachowania, ale również przyjmowanie symbolicznych zewnętrznych oznak stanu wdowieństwa, takich jak określony ubiór. Kobiety zamężne obowiązuje szczególne tabu w stosunku do wdów w różnych krytycznych momentach rytualnych. Jednym z bardziej tabuizowanych momentów rytualnych jest ceremonia usuwania oznak stanu małżeńskiego kobiety owdowiałej (usuwanie czerwonego znacznika z czoła, rozbijanie bransolet itd.). Wszystkie te czynności zdejmowania „małżeńskich insygniów” z owdowiałej kobiety są przeprowadzane przez inne wdowy. W tym czasie kobiety zamężne muszą trzymać się z dala od kobiety przechodzącej przemianę z żony na wdowę (Dube, 2001: 104). Jakikolwiek kontakt z kobietą właśnie tracącą swój „pomyślny” stan uznaje się nie tylko za potencjalnie kalający, ale też niosący zagrożenie „zaraźliwości” tym stanem w sensie magicznym. Ideologia rodziny i małżeństwa w kulturze hinduskiej podtrzymuje istnienie takich mechanizmów socjalizacji dziewcząt, które mają na celu wyrobienie w nich zdolności wykonywania pracy nieuniknionej żałoby związanej z licznymi separacjami i utratami, wymuszonymi regulacjami społecznymi i narzucanymi kobietom rolami. Kobięce self hinduski kształtuje się pod potężną presją społecznych i ideologicznych reprezentacji rodziny i małżeństwa oraz charakterystycznych dla nich zasad totalnej subordynacji kobiet oraz gwałtownie wymuszanych zmian tożsamości.

Jak zauważa Alan Roland, życie w relacjach rodzinnych i grupowych rządzonych zasadami hierarchizacji wymusza rozwinięcie zdolności kontenerowania ambiwalentnych uczuć, co może prowadzić do ustanowienia różnorodnych nieuświadomionych obron psychicznych. Według Rolanda w przypadku kultury hinduskiej rozszczepienie pomiędzy afektami a rolą społeczną jest faktem zarówno w odniesieniu do mężczyzn, jak i kobiet (Roland, 1982: 239). Moim zdaniem ta teza jest tylko częściowo słuszna. W przypadku kobiet takie rozszczepienie jest o wiele większe niż w przypadku mężczyzn, a zdolności kontenerowania frustracji muszą być wspomagane różnymi dodatkowymi zdolnościami adaptacyjnymi kobiet, takimi jak zdolność emulgowania ról. Udana socjalizacja kobiety wiąże się z rozwojowo trudnym zadaniem wykształcenia bardzo elastycznego ego dysponującego efektywnymi mechanizmami przystosowawczymi. Jedynie w pewnym ograniczonym zakresie kobiece i męskie self hindusów są podobne. Założenie o unilinearności kobiecego i męskiego rozwoju było częstym błędem w dotychczasowych analizach tego, co określano jako hinduskie self kulturowe.

3.4. Hinduskie self

Pojęcie hinduskiego self odnosi się do pewnej symbolicznej konstrukcji, którą próbuje się tworzyć na gruncie analizy wpływu czynników psychicznych i kulturowo-społecznych na formowanie się umysłowych reprezentacji self konkretnych osób – hindusów, aktorów kultury – którą określa się jako kulturę hinduską. W literaturze

przedmiotu najczęściej używa się pojęcia self indyjskiego (zob. np. Kakar, 1981; Roland, 1988 itd.), ale pojęcie to jest o tyle niezręczne, że sugeruje zakres znaczeniowy o wiele szerszy niż pojęcie hinduskiego self. Autorzy, którzy używają tego terminu, na ogół obwarowują swoje analizy wstępnymi założeniami co do kulturowego bądź geograficznego środowiska osób, do których stosują owo pojęcie. Suddhir Kakar w swoich pracach zastrzega się, że jego analizy dotyczą hindusów ze średniej i wyższej klasy w Indiach (Kakar, 1981, 1988, 1989a, 1989b, 2003, 2005), podobne założenia czyni Obeyesekere (1984, 1990). Inni badacze są jeszcze bardziej restryktywni, podając konkretne społeczne i geograficzne ułożenie swoich respondentów (np. Caldwell, 1999; Derné, 19992, 1994a, 1994b, Kurtz, 1992; Menon i Shweder, 1997; Nabokov 1997, 2000). Stosunkowo nowym problemem jest badanie kulturowego self w kontekście diaspory (zob. np. Akhtar, 1995, 1999; Guzder i Krishna, 2005; Hooke i Akhtar, 2007; Huang i Akhtar, 2005). W psychoanalitycznych analizach tego fenomenu podawane są szczegółowe informacje na temat ułożenia konkretnej osoby zarówno w kontekście kultury pochodzenia (wiek, płeć, środowisko kulturowe, przynależność do określonej klasy), jak i obecne ułożenie w kulturze kraju przyjmującego (wykonywany zawód, obszar zamieszkania, środowisko krewnych i znajomych). Podstawowe problemy w konceptualizacji self uwiadcniają się na przecięciu dyskursu antropologicznego i psychoanalitycznego. W jednym i drugim rodzaju dyskursu nawiązuje się do problemów związanych z napięciem pomiędzy konformistycznym podporządkowaniem się normom społecznym i obyczajowym a podążaniem za impulsami stymulującymi jednostkę do działań w kierunku uznania i respektowania indywidualnych potrzeb i celów. Różnice zdań pomiędzy poszczególnymi badaczami w obu dyskursach zaznaczają się w dokonywanych przez nich subtelnych waloryzacjach w odniesieniu do tych dwóch biegunowych tendencji organizujących hinduskie self. Jak już wspomniałam przy okazji dyskusji pojęcia self w antropologii i psychoanalizie Spiro i Ewing zdecydowanie przeciwstawiali się tendencjom reifikacji pewnego uproszczającego poglądu, według którego miałyby istnieć dwa różne typy self operujące odpowiednio w kulturze zachodniej i niezachodniej: domknięte, zindywidualizowane self zachodnie oraz otwarte na wpływy, słabo zindywidualizowane, socjocentryczne self niezachodnie (Spiro, 1993a; Ewing, 1990, 1991). Taka dychotomizująca teza nie uwzględnia różnorodności w indywidualnym, osobniczym napięciu pomiędzy internalizacją i odgrywaniem ról społecznych a poczuciem subiektywności (*subjectivity*) i sprawstwa (*agency*), rozumianych jako zasadnicze operatory self każdego człowieka, niezależnie od jego środowiska kulturowego. Szkodliwość takiej generalizacji, w szczególności w odniesieniu do ekskluzywnie socjocentrycznego modelu self, daje się wyraźnie zauważyć wtedy, gdy próbuje się spojrzeć na relację self–społeczeństwo z perspektywy psychologicznej i psychiatrycznej (por. Kleinman i Kleinman, 1991). Niezwykle pouczające w tym kontekście są wyniki badań nad stykiem kultury i schizofrenii w Indiach. To właśnie w kontekście tej choroby oraz zachowań rodziny wobec chorego znakomicie widać ograniczenia dwóch popularnych koncepcji indyjskiego self: „my-self” Alana Rolanda (Roland, 1987, 1988) oraz „podwójnego” self McKim Mariotta (*dividual self*; Mariott, 1989). Warto zaznaczyć już w tym momencie zasadniczą różnicę pomiędzy

koncepcją Rolanda, zakładającą operujące w tle, ukryte self prywatne, a koncepcją Mariotta, który self indyjskie pojmuje jako zdominowane identyfikacjami społecznymi⁵⁰. Badania zespołu psychiatrów – Ellen Corin, Thary Rangaswami i Padmavati Ramachandran – ujawniły podstawową różnicę w pojmowaniu porowatości chorego self, zasadniczej sztywności i niewydolności mechanizmów ego w schizofrenii a płynnością mechanizmów manipulowania identyfikacjami w przypadku zdrowego self. Najczęściej opisywane przez pacjentów było uczucie lęku, a nawet przerażenia, towarzyszące ich wczesnym doświadczeniom psychotycznym. Te uczucia były wywołane rozpadaniem się znanych systemów reprezentacji i deterioracją mechanizmów identyfikacyjnych. Dominującym uczuciem było zagrożenie samego rdzenia osoby, odczuwania siebie samego i świata. Jak piszą badaczki:

[...] łańcuchy skojarzeniowe rozchodziły się po splątanych, krzyżujących się ścieżkach, wychodząc od tego kluczowego doświadczenia. Zwracały się w trzech kierunkach: odczuwania wrogości ze strony świata zewnętrznego; poczucia, że osobiste ograniczenia i granice stały się porowate, oraz pomieszania dotykającego samego rdzenia osoby i podkopującego jej możliwość stworzenia obrazu siebie. Lęk i cierpienie manifestowały się również poprzez zmiany w doświadczeniu cielesnym (Corin, Rangaswami i Ramachandran, 2005: 135).

Zgodnie z tym w dyskursie na temat self indyjskiego (hinduskiego) trzeba jasno rozróżnić pojęcie luźnych, porowatych granic charakterystycznych dla choroby self od pojęcia elastycznego przełączania się pomiędzy self kontekstualnymi, zdolnością znamionującą zdrowe self (Ewing, 1990, 1991). Uderzającą prawidłowością w badaniach Corin, Rangaswami i Ramachandran była stwierdzona szczególnie jedność perspektyw pacjentów i ich rodzin w narracjach na temat choroby. Zarówno sami pacjenci, jak i ich rodziny wyrażali głęboki niepokój i żal z powodu swoich niepowodzeń w odgrywaniu swoich ról społecznych (Corin, Rangaswami i Ramachandra, 2005: 141)⁵¹. Choroba pacjentów, uniemożliwiająca im wybór standardowych, oczekiwanych przez społeczność zachowań, wprowadzała szczególnie niepokój w odczuwaniu przez rodzinę przystawalności własnego wizerunku rodziny do wzorców społecznych. Transgresyjne zachowania pacjentów często interpretowano jako zagrażające „dobremu imieniu” rodziny. Na przykład kobieta schizofreniczka zachowująca się w niestandardowy sposób, nieprzestrzegająca genderowych reguł ubierania się, jedzenia czy interakcji z innymi naraża rodzinę na ostracyzm społeczny. Wyniki badań dotyczących reakcji emocjonalnej rodzin hinduskich na zachowania ich schizofrenicznych członków nie są jednoznaczne. Badania psychiatrów nad występowaniem kluczowej trójki emocjonalnych postaw rodziny wobec schizofrenika (to znaczy wyrażanego przez rodzinę krytycyzmu, wrogości i nadzaangażowania emocjonalnego), które przeprowadzano w Indiach w latach 80., nie potwierdzały żadnego wysokiego wskaźnika tych wyrażanych emocji. Inną rzeczą jest to, że zakwestionowano metodologiczne aspekty tych badań (Wig i in.,

⁵⁰ W odniesieniu do modelu Mariotta narzuca się, niestety, porównanie jego koncepcji self indyjskiego z pojęciem Winnicottowskiego self fałszywego lub fasadowego (Winnicott, 1960).

⁵¹ Warto w tym miejscu przypomnieć klasyczne już twierdzenie Gregory’ego Batesona i jego zespołu, że to właśnie nieostrość w rozpoznawaniu reguł jest istotną cechą schizofrenii (Bateson i in., 1956).

1987). Tymczasem w różnorodnych badaniach antropologicznych, w rozproszonych wywiadach, nierzadko odnotowywano krytyczne głosy zdrowych członków rodziny skierowane wobec zachowań chorych psychicznie członków rodziny, oskarżanych o psucie „dobrego imienia” rodziny (zob. np. Wilce, 2005: 227). Pojęcie właściwego zachowania i „dobrego imienia” jest związane ze szczególnym wyczuleniem kultury hinduskiej na kontekst (Ramanujan, 1989). Badania antropologiczne potwierdzają ciągle jeszcze, pomimo zmian kulturowych i społecznych, ogromną moc regulującą normy zachowania się zgodnie ze statusem, płcią oraz przynależnością do określonej warstwy społecznej i klasy. Naruszanie tych norm skutkuje lękiem przed ostracyzmem społecznym i wykluczeniem, nie dziwi zatem fakt, że rodziny na wszelkie sposoby starają się ponownie włączyć chorego w skomplikowaną tkankę społecznych nakazów i zakazów, apelując do chorego – aż chciałoby się powiedzieć – o ponowne uruchomienie przez niego mechanizmów płynnego przełączania się self kontekstualnych. Tymczasem psychoza jest właśnie tym obszarem, w którym są atakowane powiązania, zamazywane dystynkcje oraz zniekształcane bądź niszczone reprezentacje (Bion, 1959; Green, 1993). Schizofrenia zagraża nie tylko jednostkowej integracji, ale całemu mechanizmowi „naczyń połączonych”, jakim jest mechanizm regulujący społeczne interakcje w świecie hinduskim.

Zarysowana powyżej analiza reprezentacji psychozy w Indiach ujawniła niezwykle ważny element pogłębionego rozumienia hinduskiego self. W pytaniu o specyficzność tego self chodzi nie tyle o kwestię jego społecznego zakorzenienia (Derné, 1992), bo takie twierdzenie jest już truizmem, ile raczej o sposób tego zakorzenienia. W tym sensie niezwykle istotną rzeczą w analizie hinduskiego self jest rozdzielenie kobiecego i męskiego doświadczenia socjalizacji oraz rozdzielenie kulturowo stereotypizowanych reprezentacji kobiet od ich samoreprezentacji. Ashok Nagpal podkreśla, że zauważone i analizowane przez wielu badaczy zjawisko preferowania synów przez hinduskie matki ma pewne szczególne konsekwencje psychologiczne. Chłopiec, bardziej niż dziewczynka, czuje się upoważniony do oczekiwania karmienia, opieki i miłości (Nagpal, 2000: 303). Z psychoanalitycznego punktu widzenia jest to sytuacja dodatkowo komplikująca proces powstawania nieuniknionych urazów narcystycznych dziecka, powstałych w wyniku najwcześniejszych jego doświadczeń matki jako figury jednocześnie „magicznie” zaspokajającej, jak i w najwyższym stopniu frustrującej. Wzmacniane przez środowisko rodzinne poczucie „upoważnienia” do bycia traktowanym w wyjątkowy sposób dodatkowo stymuluje mechanizm psychicznego rozszczepiania doświadczenia na doświadczenie postaci dobrych i złych, a w szczególności na „matkę dobrą” i „matkę złą”. Do szczegółowej dyskusji tych rozszczepionych reprezentacji kobiecości powrócę w rozdziale 3 i 4, w czwartej części niniejszej pracy.

Kulturowo-psychologiczne analizy Kakara ukazują interesujące cechy męskiego self hindusów, takie jak fobijne unikanie intymności w kontaktach z żoną czy poszukiwanie figury autorytetu, od której oczekuje się zarówno „matczynej” opieki, jak i „ojcowskiego” nauczania, dostarczania wiedzy. Odnośnie do tej pierwszej cechy Kakar pisze:

Rozwój psychoseksualny i problemy intymności pomiędzy indyjskimi mężczyznami a kobietami sugerują błędne koło, które zakręca się spiralnie ku środkowi: dojrzałe kobiety są seksualnie zagrażające dla mężczyzn, co z kolei powoduje, że kobiety przenoszą swoją prowokacyjną seksualną obecność w życie synów, to zaś rodzi problemy u dorosłych mężczyzn, którzy lękają się seksualności dojrzałych kobiet (Kakar, 1981: 95).

Bhargavi Davar krytykuje Kakara i, ogólnie, indyjską psychoanalizę za ideologicznie motywowaną „seksualizację” kobiecości i macierzyństwa. Twierdzi, że psychoanalityczne narracje na temat dziecięcej seksualności hinduskiej kobiety, jej domniemanego pragnienia posiadania penisa oraz wiązanie tego pragnienia z seksualnością dorosłych kobiet i domniemaniem na temat seksualnie agresywnego macierzyństwa – jako pewna konstrukcja ideologiczna – wymaga uzasadnienia. Przestrzega, że teorie te obciążają dodatkowym poczuciem winy hinduskie kobiety i tak już uważane przez ortodoksję za istoty skażone nieczystością (Davar, 1999b: 184). Uwagi Davar wydają się słuszne, co nie zmienia faktu, że w fantazjach mężczyzn kobieta pojawia się jako zagrożenie, coś, co budzi lęk i domaga się zastosowania różnorodnych symbolicznych i społecznych środków kontroli źródła tego lęku. Dlatego to właśnie w symbolicznych, bardziej nawet niż w społecznych uwarunkowaniach reprezentacji kobiecości należałoby szukać odpowiedzi na pytania o źródła tego lęku, co nie oznacza, że należy ignorować społeczne konsekwencje tego lęku dla jakości życia realnych kobiet. Niedostrzeganie tych konsekwencji często prowadziło do kilku niebezpiecznych praktyk interpretacyjnych, takich jak: bagatelizowanie psychologicznych konsekwencji praktyk socjalizacji dziewcząt i kobiet (bądź interpretowanie tych konsekwencji jako osobiste patologie kobiet), świadome lub nieświadome zacieranie różnicy w socjalizacji dziewcząt i chłopców, maskowanie przemocy w rodzinie, również wyrażanej poprzez przemoc seksualną i seksualne molestowanie dzieci obojga płci przez bliskich krewnych i mężczyzn obdarzanych autorytetem. Davar piętnuje w szczególności tę ostatnią praktykę, kiedy wskazuje na skłonność Kakara do interpretowania figur mężczyzn czy ojców jako albo nieobecnych, albo bezradnych lub wręcz będących współofiarami – wraz z synami – matczynej kastrującej pożerającej seksualności. Tymczasem na przykładzie podawanego przez samego Kakara opisu przypadku mężczyzny uwikłanego w sytuację „zniewolenia przez matkę” Davar wskazuje fakty, które następnie interpretuje zupełnie inaczej, niż robi to Kakar (Kakar, 1997: 79–82). O ile kłopoty analizowanego mężczyzny Kakar odnosi do jego relacji z matką, o tyle Davar wskazuje najpierw na seksualne wykorzystanie tego mężczyzny jako chłopca przez zaufanego sługę rodziny, potem przez starszych od niego chłopców i mężczyzn, aż w końcu przypomina o opisywanych przez analizowanego mężczyznę zapamiętanych przez niego scenach przemocy, kiedy ojciec bił matkę (Davar, 1999b: 187). Davar, a wraz z nią wielu innych, krytykują również apatię Kakara i innych psychoanalityków indyjskich wobec danych potwierdzających dyskryminację dziewczynek i brak równości w ich traktowaniu w stosunku do ich braci i ogólniej chłopców (zob. Davar, 1999a, 1999b; Datta i Sinha, 1997; Devasia i Devasia, 1991; Ghosh, 1991; Karakal, 1991; Kirpal, 1992; Mane, 1991; Nagpal, 2000).

3.5. Hinduska kobieta: reprezentacje i samoreprezentacje

Czynniki społeczne, które wpływają na kształtowanie self oraz relacji płci w Indiach, są na tyle istotne, że czasami w badaniach nad obrazem kobiecości w kulturze hinduskiej traci się z oczu problem porządku symbolicznego albo automatycznie przyjmuje się ów porządek jako coś danego, czego wyjaśniać nie trzeba, a przez co czasami bezkrytycznie wyjaśnia się porządek społeczny. Jak pisze Teresa Brennan:

[...] postrzegać naturę męskości i żeńskości jako rezultat internalizacji relacji społecznych rządzących modelem rodzicielstwa to redukować psychiczną rzeczywistość do społecznej rzeczywistości. Oznacza to czynienie różnicy seksualnej efektem społecznego porządku, a nie podstawą porządku symbolicznego. A przecież to, co symboliczne, jest środkiem wiedzy na temat genderowych stereotypów. Innymi słowy, różnica seksualna jest nie tylko rezultatem socjalizacji, ale również jej warunkiem (Brennan, 1989: 8).

Badając reprezentacje i samoreprezentacje kobiety w kulturze hinduskiej, trzeba koniecznie odwoływać się do tych dwóch, wzajemnie powiązanych perspektyw: społecznej i symbolicznej. Przypomnijmy, że źródłami symbolicznych reprezentacji kobiecości w kulturze hinduskiej są przede wszystkim dharmaśastry, eposy i literatura puraniczna. Różnorakie ideały kobiecości są reprezentowane również w sztuce, w szczególności w literaturze pięknej, a ostatnio w twórczości filmowej. Te reprezentacje kulturowe podlegają indywidualnemu opracowaniu w życiu konkretnych jednostek, rodzin i społeczności. W przypadku kultury hinduskiej, podobnie jak w przypadku innych kultur, stosunkowo łatwo jest zrekonstruować te reprezentacje symboliczne i społeczne, które są podtrzymywane przez dyskurs grup hegemonicznych, natomiast rekonstrukcja samoreprezentacji kobiecości wiąże się z problemem tzw. grupy niemej, a więc grupy, której społeczna i symboliczna ekspresja jest kontrolowana przez grupę hegemoniczną (Ardener, 1975; Guha, 1982; Loomba, 1993; Prakash, 1994; Spivak, 1985). Do niedawna samoreprezentacje kobiecości można było zrekonstruować głównie na podstawie danych zawartych w pomniejszych dokumentach etnograficznych: pieśniach, przypowieściach, lokalnych legendach, opierając się głównie na tradycji oralnej. Obecnie samoobraz kobiecości jest bardziej dostępny ze względu na istnienie licznych opracowań wykorzystujących metodę indywidualnych wywiadów zwróconych bezpośrednio do kobiet jako aktorów kulturowych, a nie, jak bywało to w starszych badaniach, jako emblematów męskiego statusu czy elementów struktury rodzinnej. Znaczący wkład w rozwój badań nad reprezentacjami i samoreprezentacjami kobiecości mają tzw. etnografie kobiece, to znaczy prace antropolożek, w tym również feministycznie zorientowanych (M. Bose, 2000a; Dube, 2001; Lamb, 2000; Menon, 2011; Raheja i Gold, 1994; Visweswaran, 1997). Genderowo uwrażliwione badania terenowe oraz analiza współczesnej literatury kobiecej pozwala na udzielenie głosu dotychczas niemej grupie, jaką były kobiety w Indiach. Złożenie tych dwóch perspektyw: historycznej, opartej na dość nielicznych źródłach, i współczesnej, opartej na specjalistycznych badaniach etnograficznych, łączy się z istotnymi problemami metodologicznymi, np. z problemem świadomego lub

nieświadomego rzutowania efektów analiz współczesnych samoreprezentacji kobiet na analizy danych etnograficznych pozyskanych ze starszych źródeł i odnoszących się do historycznych już reprezentacji. Pomimo tych trudności warto przynajmniej roboczo odnieść się do możliwości, jakie oferują współczesne narzędzia badawcze wykorzystywane w analizach historycznych już dokumentów etnograficznych.

Obiecującą perspektywą badawczą dla analizy zarówno reprezentacji, jak i samoreprezentacji kobiecości w kulturze hinduskiej jest wprowadzenie kategorii płci kulturowej oraz kasty. Zgadnienie płci i kasty pojawia się masowo w dyskursie antropologów i socjologów dopiero od lat 90. (Béteille, 1990, 1991; Coutright, 1995; Deliège, 1992; Derné, 1994a, 1994b; Dube, 2001; Kurtz, 1992; Skaria, 1997; Unnithan-Kumar, 1997). W Indiach, również od lat 90., pojawiają się pierwsze ważne i wolne od wpływu normatywnej ideologii hinduskiej badania nad socjalizacją indyjskich dziewczynek (Devasia i Devasia 1991; Ghosh, 1991; Kirpl, 1992; Mane, 1991). Pojawia się też wreszcie licznie reprezentowana literatura krytyczna dotycząca problemu edukacji i zdrowia kobiet oraz literatura na temat zjawisk patologii społecznej, takich jak: problem praktyk sati (paleńia wdów), społecznej degradacji wdów, aborcji płodów żeńskich, uśmiercania dzieci, zabójstw kobiet w celach przejęcia posagu i w końcu przemocy wobec kobiet i dzieci. Implikacje takich badań dla dyskursu psychoanalitycznego na temat reprezentacji kobiecości w kulturze hinduskiej są nie do przecenienia. Szkoda, że problem ten wciąż jest traktowany po macoszemu w większości znanych mi opracowań psychoanalityków na temat Indii. Chlubnym wyjątkiem są tu wspomniane już prace Salmana Akhtara czy Jaswanta Guzdera. Piszący wiele o rodzinie hinduskiej i hinduskim self, zarówno Alan Roland, jak i Suddhir Kakar, używają pojęcia „hinduska kobieta” w specyficzny sposób. Wydaje się, że obraz kobiecości, jaki rysuje się w pracach obu psychoanalityków, odzwierciedla normatywny, symboliczny obraz „hinduskiej kobiety”, na dodatek lekko „zabarwiony” kolonialnym mitem „kobiety orientalnej”. Bhargavi Davar udowodniła istnienie takiego zmystyfikowanego rozumienia kobiecości (i męskości) w przypadku prac Suddhira Kakara oraz pokazała, w jaki sposób to rozumienie zniekształca jego psychoanalityczny obraz kobiecości wywodzony, bądź co bądź, z analizy przypadków terapii realnych kobiet indyjskich. Davar ostrzega za innymi badaczami, w tym również współczesnymi genderowo uwrażliwionymi psychoanalitykami, że nie należy interpretować jako symbolicznych lub fantazjowanych autentycznych konfliktów interesów i złowieszczych praktyk społecznych. Nie należy ich też etykietować jako po prostu specyficznych kulturowo. Odnosząc się do kulturowo-psychoanalitycznych interpretacji kobiecości dokonywanych przez Kakara, Davar zaznacza, że w dyskusji na temat takich syndromów, jak depresja, dysocjacja czy histeria, Kakar rzadko kiedy umieszcza kobiece doświadczenie ciała i emocji w kontekście szerszych, regulujących procesów socjopolitycznych (Davar, 1999b: 185). Dość łatwo przewidzieć, jakie znaczenie ma to zniekształcenie dla terapii psychoanalitycznej. Łatwo też przewidzieć reakcje realnych kobiet będących w takich terapiach oraz krytyczną reakcję ze strony feminizujących badaczek hinduskich (Davar, 1999a, 1999b; Seshadri-Crooks, 1994; Vindhya, 1995). W tym miejscu warto przytoczyć uwagę Ottona Kernberga na temat neutralności psychoanalitycznej, którą trzeba zachować w obliczu nieuniknionych uwikłań kulturowych i genderowych. Kernberg pisze:

Myślę, że neutralność (w technicznym, psychoanalitycznym sensie) zależy od wspólnie podzielanych oraz dokonywanych przez analityka i jego pacjenta, kulturowo zdeterminowanych założeń, a problem pozycji kobiety w społeczeństwie może być tym obszarem, w którym analityk musi być szczególnie wyczulony na możliwość własnej identyfikacji z tradycyjnym poglądem kulturowym, który umieszcza kobiety w pośledniej roli i wpływa na akceptację przez nie tej roli. Analityk musi zatem szczególnie wystrzegać się przyjmowania założonej z góry opinii, według której przecenia się konwencjonalne przystosowanie kobiet do społeczeństwa lub nie docenia się kobiecego potencjału do rozwinięcia nowych, niekonwencjonalnych wzorców adaptacji (Kernberg, 1976: 237).

Moim zdaniem krytyka kulturowo-psychoanalitycznych interpretacji rodziny, dzieciństwa czy kobiecości w rozumieniu Kakara dokonana przez Davar, ale także innych badaczy (np. Derné, 2000; Kurtz, 1992; Roopnarine i Suppal, 2000), jest słuszna o tyle, o ile odnosi się do roszczeń Kakara do prawdy społecznej i psychologicznej kobiet realnych. Natomiast jego prace pozostają znakomitym źródłem informacji na temat fantazjowanych przez jego pacjentów obrazów i samoobrazów hinduskiej kobiecości. W tym sensie prace Kakara, jak również Rolanda, mają większą użyteczność dla analizy zjawiska ginefobii niż dla analiz społecznych.

Pojęciami szczególnie dyskutowanym w odniesieniu do problematyki związku reprezentacji z samoreprezentacjami jest sprawstwo (*agency*) oraz empowerment⁵². Kwestia ograniczonego sprawstwa podmiotów kobiecych bądź jego całkowitego braku często była podnoszona w dyskusjach, zwłaszcza feministek, na temat kultury hinduskiej i hinduskich instytucji społecznych. Tymczasem same kobiety indyjskie zaangażowane czy to w reprodukcję patriarchalnych aspektów kultury hinduskiej, czy też we współczesny ruch nacjonalistyczny wydają się działać świadomie i celowo; często podkreślają gratyfikacyjny charakter takiego swojego zaangażowania, mówiąc nie tylko o wzbudzaniu szacunku w stosunku do siebie, ale też o wzroście poczucia własnej mocy decyzyjnej i autonomii. Rajeswari Sunder Rajan zwraca uwagę na specyficzne pojmowanie sprawstwa w kontekście wzajemnie sprzecznych struktur hinduskiego patriarchy i przestrzega przed uwodzicielskim urokiem pseudosprawstwa. Podkreśla, że należy być szczególnie ostrożnym wobec manipulacyjnego „celebrowania” takiego sprawstwa leżącego w interesach, z jednej strony, pewnego typu feminizmu, z drugiej – nacjonalizmu. Zastanawiając się nad sprawstwem, należy przede wszystkim zadać pytanie o to, w czyim interesie i w czyim imieniu podkreśla się i celebrowa kobiece sprawstwo (Sunder Rajan, 2002: 278). Sunder Rajan szczególnie przestrzega przed graniem kartą „hinduskiej tradycji” oraz symboli religijnych i mitów w ideologii feministycznej i polityce. Krytykuje naiwność feministek próbujących używać teologii Wielkiej Bogini jako ideologicznego wsparcia kobiecych ambicji związanych z empowermentem. Rozsądnie zauważa, że w hinduskim świecie istnieje znaczny rozróżnienie pomiędzy teologiami hinduskich bogiń a symbolicznymi reprezentacjami kobiecości i realnym statusem społecznym kobiet. Sunder Rajan pisze:

⁵² Przez pojęcie sprawstwa (*agency*) w naukach społecznych najczęściej rozumie się autonomiczne działanie indywidualnego lub kolektywnego podmiotu. Pojęcie *empowerment* nie ma dobrego odpowiednika w języku polskim, dlatego decyduję się pozostawić je bez tłumaczenia. Termin ten oznacza proces podniesienia duchowych, politycznych, społecznych i ekonomicznych zdolności jednostek i społeczności.

rozdziew pomiędzy boginiami i kobietami jako istotami społecznymi może być podtrzymywany w patriarchacie bez żadnego poczucia sprzeczności. Co więcej, chociaż niekonwencjonalne kobiece zachowania mogą uzyskać sankcje poprzez odniesienie do [modelu] bogiń, to jednak te boginie (w przeciwieństwie do heroin takich jak Sita czy Sawitri) rzadko przywołuje się jako modelowe przykłady ról kobiecych w procesie socjalizacji dziewcząt (Sunder Rajan, 2002: 272–273).

Związek pomiędzy teologią Wielkiej Bogini a reprezentacjami kobecości, w tym również jej reprezentacjami społecznymi, stał się niezwykle popularnym tematem badań antropologicznych, genderowych i feministycznych od lat 90. ubiegłego wieku (Chitgopekar, 2001; K. King, 1997; A. Sharma, 2005). Badania antropologiczne w pełni potwierdziły tezę Sunder Rajan o nieprzystawalności teologii autonomicznych bogiń do hinduskich reprezentacji kobecości. Nawet w środowisku kultów religijnych związanych z autonomicznymi i potężnymi boginiami, takimi jak Kali czy Durga, teologiczna reprezentacja autonomicznej żeńskiej mocy nie wpływa na reprezentacje kobecości; społeczny status kobiet i ich symboliczne reprezentacje niewiele odbiegają od normy obecnej w hinduskiej kulturze (Pintchman, 2001; Rodrigues, 2003, 2005). Wiąże się to z wieloma społecznymi i symbolicznymi zabiegami prawodawców i autorytetów patriarchalnej kultury hinduskiej, aby rozdzielić autonomię kobiecą od autonomii bogiń. Nieco metaforycznie ujmując to Ann Grodzins Gold, pisząc:

Jeżeli kobiety mają nadmiar mocy i korespondującej z nią seksualności oraz potencjał przemiany w gniewne boginie, to mężczyźni są szczególnie zainteresowani ich poskromieniem (Gold, 1994: 30).

Nacisk społeczny na twórcze imitowanie przez realne kobiety modelowych ról kobiecych, reprezentowanych w normatywnie zinterpretowanych mitach, na przykład Sity, Sati czy Sawitri, jest zjawiskiem powszechnie znanym w kulturze hinduskiej (np. Hildebeitel i Erndl, 2002; Gatwood, 1985; Kishwar, 2003; Lamb, 2000; Leslie, 1991; Obeyesekere, 1984; Pauwels, 2008; Sarkar, 1995). To tradycyjne narzędzie formowania kobiecego self znakomicie wykorzystuje dyskurs nacjonalistyczny. Sikata Banerjee podkreśla agresywność ideologii „męskiego hinduizmu”. Tym pojęciem określa dyskurs wykorzystujący mechanizmy religijne w propagowaniu ideologii hinduizmu i nacjonalizmu. Jak twierdzi Banerjee, przywódcy ruchu „męskiego hinduizmu” propagują ideologicznie wypreparowane role kobiece: heroicznej matki, cnotliwej żony i ascetycznej, zmaskulinizowanej wojowniczkii. Te ideały znajdują oparcie w stereotypowych, wybranych obrazach heroin i bogiń hinduskich (Banerjee, 2005). Wobec faktu tak powszechnie wykorzystywanego przez kulturę hinduską mechanizmu ról modelowych jako narzędzia socjalizacji kobiet (dotyczy to również mężczyzn) zdziwienie budzi przypisywanie przez niektórych psychoanalityków powszechności mechanizmu jakiegoś kobiecej skłonności do niego. I tak na przykład Roland zwraca uwagę na „skłonność” kobiet indyjskich do życia mitem (Roland, 1982: 244, 1988: 297). Tymczasem ten mechanizm reprodukcji stosunkowo niezmiennych ról społecznych i płciowych oraz reprodukcji wspierającej te role ideologii w kulturze hinduskiej należałoby analizować w związku ze stabilnością patriarchalnego modelu rodziny i wspierających ten model norm obyczajowo-prawnych. O wyjątkowej sile owych regulujących mechanizmów świadczy to, że pomimo dokonujących się zmian

kulturowych i społecznych w starożytnej i nowożytnej historii Indii (nowe religie, obcy władcy, kolonializm itd.) przekształcająca się kultura hinduska zachowała swoje podstawowe cechy. Niezwykle ważną, konserwującą i stabilizującą rolę dla takiego *status quo* odgrywały, jak zawsze w takich sytuacjach, odniesienia do świętego porządku. Jak zauważa Roy Rappaport:

wobec braku genetycznego uszczegółowienia zachowania to świętość stabilizuje konwencje poszczególnych społeczeństw, uwierzytelniając wytyczne, władze mogące takie wytyczne wydawać oraz każdy dyskurs mityczny łączący teraźniejszość z początkiem, a także ustanawiając jako właściwe konkretne znaczenia wybrane spośród wielu znaczeń dostępnych ludzkiej wyobraźni nieskrępowanej genetyką (Rappaport, 2007: 423).

Heidi Pauwels, zastanawiając się nad wykorzystaniem mechanizmu modelowych ról kobiecych, zadaje pytanie o to, które z tych ról mogą służyć kobiecym ambicjom zmian społecznych i symbolicznych reprezentacji kobiecości, a które reprodukcji ideologii i społecznych struktur opresywnych dla kobiet w Indiach. Okazuje się, że nie ma łatwej odpowiedzi na to pytanie, jako że kobiety mogą interpretować nawet tradycyjne role „oswojonej” kobiecości, jak np. modelowa rola heroiny Sity, w służbie ich emancypacji (Pauwels, 2008: 12). Często, również w przeszłości, takie „niepokorne” interpretacje służyły kontestowaniu ograniczeń narzucanych przez sztywny gorset patriarchalnych regulacji sfery kobiecości. Reakcje ze strony patriarchalnych autorytetów na próby reinterpretacji kobiecych ról w obrębie proponowanych modeli były jednoznaczne. Przykładowo Trjambakajadźwan (*Tryambakayajvan*), autor XVIII-wiecznego traktatu na temat kobiecych obowiązków i ról, zatytułowanego *Strīdharmapaddhati* (*Strīdharmapaddhati*), zaleca, aby kobiety naśladowyły takie boginie jak Gauri, Sita czy Śri. Kobieta może czcić boginię, ale jej pobożność nie może iść tak daleko, aby cześć dla bogini wynosić ponad nakazywaną normami cześć dla męża (Leslie, 1991: 113).

Identyfikację kobiet z rolami transgresyjnymi w stosunku do społeczno-obyczajowej i religijnej normy hinduskiej zawsze postrzegano z dużą dozą ambiwalencji. Gananath Obeyesekere widzi w modelowych rolach ambiwalentnych i potężnych bóstw żeńskich reprezentacje represjonowanych i pełnych frustracji potrzeb kobiecych. Rytuały, w których kobiety identyfikują się z tymi rolami, mają wyrażać owe potrzeby w symboliczny sposób (Obeyesekere, 1981: 102). W dużej mierze teza Obeyesekere jest słuszna; potwierdza ją przede wszystkim historia zmagania kobiet o możliwość wpływu na wybór różnorodnych ról rytualnych gwarantujących im bardziej adekwatną ekspresję niż oferował to zestaw ról normatywnych, zarówno tych społecznych, jak i religijnych. Ortodoksi szczególnie niechętnie patrzyli na zjawisko kobiecej ascezy, kiedy kobieta radykalnie opuszczała świat społeczny, rezygnując z najistotniejszych kobiecych identyfikacji oferowanych przez hinduską kulturę, to znaczy z funkcji żony i matki. Różne były postawy społeczności i rodziny wobec historycznych kobiecych kontestacji narzuconych im ról. Najczęściej korzystano z idiomu religijnego lub chorobowego. Diagnozowanie choroby lub opętania dawało rodzinom szansę na podejmowanie środków prowadzących do „uzdrowienia” kobiety i nakłonienia jej do respektowania narzucanych tradycyjnych ról społecznych i symbolicznych reprezentacji (Carrin, 1999; Nabokov, 1997, 2000; F. Smith, 2009). Interpretacja

religijna buntu kobiecego była ostatecznością, ponieważ wiązała się z rozluźnieniem kontroli społecznej nad kobiecością, a to zawsze budziło lęk wyrażany w różnorodnych reprezentacjach, w szczególności w fantazjach odzwierciedlanych w niepokojących legendach i mitach. Nie jest kwestią przypadku, że w hinduskiej mitologii i ikonologii istnieją rozliczne żeńskie istoty o niezwykle ambiwalentnej naturze, takie jak jakszinie, mateczki (*mātrkā*), joginie oraz różne hipostazy negatywnie waloryzowanej żeńskiej mocy. Mitologiczne reprezentacje owych istot i ich funkcji są jak gdyby negatywem hinduskich ideałów kobiecości oraz kobiecych ról preferowanych w tej kulturze. Jako takie owe reprezentacje są przywoływane w kontekście związku z kobiecością zawsze wtedy, gdy chodzi o jakąkolwiek subwersję. Transgresyjne w stosunku do norm hinduistycznych zachowania i postawy kobiet wiążą się z wpływem owych ambiwalentnych, archetypowych postaci. Transgresja kobieca świadomie lub nieświadomie odwołuje się do tych wzorów poprzez identyfikację z potężnymi żeńskimi postaciami sakralnymi. Sankcja kulturowa i społeczna transgresji interpretowanych religijnie wyraża się zwykle rytualnie: nasycone mocą sakralną (*śakti*) kobiety postrzegane są wtedy jako istoty znajdujące się poza normatywnym porządkiem społecznym, na czas rytuału lub stale. W pierwszym przypadku kobieta traci swoją społeczną identyfikację z kobiecymi rolami podczas pełnionych przez nią funkcji religijnych, w szczególności w kontekście rytuałów posesyjnych lub w kontekście kultów śaktyczno-tantrycznych. W drugim przypadku kobieta zostaje na stałe wyłączona ze społeczności, co podkreśla się specjalnym rytuałem inicjacji włączającej ją do świata ascetów, a wyłączającej ze świata kobiet. Do tych zagadnień powrócę w rozdziale 6 czwartej części niniejszej pracy przy okazji dyskusji na temat miejsca kobiet w normatywnych rytuałach hinduskich oraz na temat roli kobiecego zrytualizowania.

3.6. Spór o Edypa i matkowanie w Indiach

Dla Freuda kompleks Eypa stanowił oś odniesienia teorii psychoanalitycznych do tego stopnia, że uważał on, iż nie można uznać za psychoanalityczną teorii, która nie uznaje uniwersalności tego kompleksu i znaczenia kwestii kazirodztwa (Kohon, 2008: 209). Tymi dwiema tezami Freud otworzył dyskusję na temat uniwersalności kompleksu Edypa, wychodzącą poza środowisko psychoanalityczne. Najwcześniejsze dyskusje były toczone z antropologami analizującymi odmienne od zachodnich modele rodziny, a więc, według nich, te systemy, w których klasyczny wzorzec przedstawiony przez Freuda nie miał zastosowania. Przeciw uniwersalizacji kompleksu Edypa protestowali, z różnych pozycji, funkcjonalista Bronisław Malinowski oraz strukturalista Edmund Leach (Malinowski, 1927, 1929; Leach, 1961). Antropologiem konsekwentnie broniącym uniwersalności Edypa jest Melford Spiro (1982, 1992). W dyskusję nad uniwersalnością tego kompleksu włączyli się również badacze kultury indyjskiej (Ingham, 1996; Kurtz, 1991, 1992, 1993), indyjscy psychoanalitycy (G. Bose, 1949; Kakar, 1981; Davar, 1999b; Obeyesekere, 1990; Vindhya, 1995) oraz psychiatrzy i psycholodzy (Bhugra i Bhui, 2002; Nagpal, 2000).

W psychoanalizie kompleks Edypa odgrywa kluczową rolę w tworzeniu struktury osobowości każdej osoby. Sposób rozwiązywania kompleksu definiuje orientację seksualną. Pojęcie to pomaga zrozumieć psychopatologiczne stany poczucia tożsamości oraz odmiany i przemiany procesów identyfikacyjnych (Kohon, 2008: 209–210). Dla Freuda kompleks Edypa był przede wszystkim osią, wokół której koncentrowały się nerwice i ogólniej, psychiczna patologia jednostki. Melanie Klein już w 1928 roku opisywała wczesne formy superego w kontekście tego kompleksu, wskazując na pregenitalne korzenie Edypa (M. Klein, 1928). Klein zaproponowała ostateczne opracowanie własnej koncepcji Edypa wraz z podkreśleniem różnic w stosunku do koncepcji Freuda w eseju z 1945 roku (M. Klein, 1945). Hanna Segal łączy tezy Kleinowskie z koncepcją Bionowskiego kontenera. Segal, a wraz z nią współcześni kleiniści i postkleiniści, wskazują na zasadniczy wpływ pregenitalnych aspektów Edypa na jego późniejsze formy i możliwe patologie psychiczne jako konsekwencje wczesnych zaburzeń (por. Steiner, 1989). Mauro Mancia podkreśla, że konflikt edypalny wiąże się z relacjonalnym aspektem rozwoju, w którym zasadniczą rolę odgrywa zarówno matczyzna zdolność do kontenerowania (i *reverie*), jak i wrodzona dyspozycja dziecka do zaakceptowania rzeczywistości i jego zdolność do pozytywnego przekształcania frustracji bądź jej brak (Mancia, 1996: 11). Przy takim rozumieniu edypalności zmienia się nieco perspektywa dyskusji na temat uniwersalności samego kompleksu. Jeżeli diadyczna relacja matka (pierwotny opiekun) – dziecko jest tak ważna dla późniejszych faz kompleksu Edypa, to – jak postuluje Colwyn Trevarthen – kulturowo usankcjonowane zachowanie matki będzie miało zasadniczy wpływ na kształt procesu intersubiektywności, budulcowego elementu komunikacji i kultury (Trevarthen, 1980). Z samego obozu psychoanalityków Ian Suttie był rzecznikiem relatywizacji kompleksu Edypa. Suttie kładł nacisk na czynniki społeczne i kulturowe kształtujące oblicze Edypa. Uważał, że z tych czynników najistotniejszy wpływ na model kompleksu Edypa w konkretnej kulturze mają praktyki wychowawcze, struktura rodziny oraz charakterystyka rasowa (Suttie, 1935). Wielu współczesnych psychoanalityków wskazuje na powtarzanie się charakterystycznych tematów edypalnych u współczesnych pacjentów w różnym wieku i pochodzących z różnych środowisk kulturowych (Barrows, 1993; Grey i Kalschad, 1971; L. Miller, 1995). Richard Friedman i Jennifer Downey, analizując biologiczne podstawy konstrukcji kompleksu Edypa, w szczególności jego męskiej formy, wskazują na poszczególne komponenty tej konstrukcji jako bardziej lub mniej eksponowane w konkretnych badanych przez siebie przypadkach (Friedman i Downey, 1995). Być może najbardziej interesującym rozwiązaniem enigmaty Edypa jest koncepcja dwóch antropologów, Allena Johnsona i Douglasa Price-Williamsa, odwołująca się również do komponentowego rozumienia problemu edypalności. Obaj autorzy wskazują na uniwersalność występowania różnorodnych elementów (komponentów) kompleksu Edypa, których dobór i proporcje są uwarunkowane kulturowo (Johnson i Price-Williams, 1996; por. też Bhugra i Bhui, 2002)⁵³.

⁵³ Interesujące rozważania na temat konsekwencji nienormatywnego pojmowania kompleksu Edypa można znaleźć we współczesnej, najbardziej aktualnej literaturze antropologicznej i psychoanalitycznej (por. Haute, 2005; Luepnitz, 2007).

Postkolonialni i feministyczni krytycy zwykle podejrzliwie traktowali dyskurs psychoanalityczny na temat Edypa (Sedinger, 2002). Według Bhargavi Davar historia edypalna, tak jak się ją przedstawia w kontekście indyjskim, jest historią o hindusach z wyższych kast, dla których czystość kastowa, hierarchia społeczna i kontrola patriarcalna są bardzo ważne. Również preferowanie przez rodziców synów jest typowe dla tej ideologii (Davar, 1999b: 185). Davar zauważa, że indyjskie feministki uznały za konieczne dokonanie dekonstrukcji wszechobecnych twierdzeń psychoanalityków o domniemanych patologicznych konsekwencjach relacji matka–syn w Indiach (Davar, 1999a; Vindhya, 1995). Szczegółnej krytyce poddaje Davar koncepcje Suddhira Kakara, traktując jego prace jako reprezentatywne dla całości indyjskiej psychoanalizy. Davar twierdzi, że indyjska psychoanaliza postrzega hinduską matkę jako narcystyczną kobietę czerpiącą wiele nieświadomych zysków z matkowania. Samo macierzyństwo jest opisywane jako sfera „niezaspokojonych erotycznych pragnień” i „uwodzącego pobudzenia”. O hinduskich matkach mówi się, że są „ambiwalentne” w stosunku do swoich synów, zagrażające ich rozwojowi seksualnemu. Zazdrość o penisa u tych matek jest podobno podwyższona z powodu ich kulturowej opresji ewidentnej w ich zintensyfikowanych uczuciach erotycznych względem ich synów (Kakar, 1981: 90). Postać matki jawi się jako w najwyższym stopniu opresyjna dla dorastających synów. Dorośli mężczyźni, przygniecenii nierozwiązaną edypalną seksualnością swoich matek, mają jakoby cierpieć z powodu „matczynego zniewolenia” (Davar, 1999b: 186). Davar wskazuje, że nie ma dowodów na matczyne incest, a materiał kliniczny często udowadnia incest ojca, i to zarówno w stosunku do chłopca, jak i dziewczynki (Davar, 1999: 187). Hegemoniczna matka jest, według niej, konstrukcją kobiecej tożsamości obecną w reprezentacjach wyższych kast. Hinduska ortodoksja niekoniecznie przedstawia w swych pismach obraz obdarzonej mocą matki. W dyskursie hinduistycznym zawsze kładło się nacisk na rolę opiekuńczą matki, a umniejszało się zarówno jej moc rytualną, jak i realną moc decyzyjną w procesach wychowawczych (Bhattacharji, 1990). Davar podkreśla, że Kakar nieodmiennie opisuje ojców jako „niewyraźne figury”, „nieobecnych”, „bezaradnych”, jako „współofiary” matczynej kastrującej i pożerającej seksualności. W jej opinii psychoanalityczne opowieści o kastrujących boginiach są tylko suplementem tego problematycznego opisu straszliwej i uwodzicielskiej kobiety/matki. Tymczasem, jak dowodzi Davar, kobiece doświadczenia seksualności i przemocy w intymnych relacjach nie odzwierciedlają tych opowieści (Davar, 1999b: 187). Prace Kakara są być może najczęściej krytykowanymi pracami z zakresu psychoanalizy kultury, a na pewno z zakresu psychoanalizy kultury hinduskiej. Wizerunek ojców hinduskich, tak jak kreślił go Kakar, był krytykowany nie tylko przez Davar. Jaipaul Roopnarine i Pretti Suppal, specjaliści z zakresu studiów dziecięcych, zarzucali Kakarowi niedocenianie wkładu hinduskich ojców w tworzenie więzów ze swoimi małymi dziećmi, interakcję i zabawę z nimi (Roopnarine i Suppal, 2000).

Radykalnej krytyki stanowiska psychoanalizy wobec relacji matka–dziecko w Indiach dokonał Stanley Kurtz (1992), amerykański antropolog o profilu psychoanalitycznym. Kurtz polemizował głównie z tą tezą klasycznych, zorientowanych na psychoanalizę badaczy kultury hinduskiej, takich jak Morris Carstairs (1967) i Suddhir Kakar (1981), według której silne zorientowanie hindusów na grupę jest rezultatem niebezpiecznej

w skutkach fiksacji na wczesnym przywiązaniu do matki. Kurtz twierdzi, że w rzeczywistości hinduski styl wychowania dziecka sprzyja uwolnieniu go od przywiązania do naturalnej matki i wytworzeniu umiejętności dojrzałego uczestnictwa w życiu grupy rodzinnej. W opinii Kurtza wspomniani psychoanalitycy koncentrowali się na braku radykalnej, bezpośrednio wyrażonej rodzicielskiej odmowy w stosunku do infantylnych roszczeń dziecka, a przeoczyli dwa istotne fakty: po pierwsze, stosowanie przez rodziców różnorodnych strategii mających na celu wykształcenie u dziecka umiejętności świadomego wyrzeczenia się infantylnych pragnień, po drugie, stosowanie przez grupę rodzinną strategii stopniowego przeorientowania dziecka z przywiązania do naturalnej matki na uczestnictwo w życiu kolektywnym. Badania rozproszonego matkowania (wielość opiekunek dziecka w rodzinie rozszerzonej), według Kurtza, nie dostarczają dowodów na rzekomą hinduską „symbiotyczność” czy patologię jednostki kształtowanej jako dziecko przez taką instytucję. Rezultatem powyższego stylu matkowania jest stopniowy i kulturowo odrębny proces dojrzewania hinduskiego dziecka (Kurtz 1992: 8–9). Czynnikiem separacyjnym w hinduskiej rodzinie patriarchalnej nie jest ojciec, tak jak w klasycznej rodzinie pierwiastkowej, ale grupa kobiet z rodziny, która od początku matkuje narodzonemu w tej rodzinie dziecku, umożliwiając mu „zdrową” separację, przez zmuszanie biologicznej matki do rozluźnienia związku z jej własnym dzieckiem. Dzięki tej idei Kurtz zanegował np. podkreślaną przez Kakara traumę separacji chłopca od matki, symbolicznie wyrażanej w rytuale podwójnych narodzin. Pokazał również przekonująco, że rzucająca się w oczy w Indiach fizyczna bliskość matki z dzieckiem niekoniecznie wiąże się z emocjonalnym zaangażowaniem matki w relację z dzieckiem. To właśnie na tym fakcie nadmiernej bliskości fizycznej i emocjonalnej matki i dziecka, wyjaśnianym specyficzną sytuacją rodziny patriarchalnej, Kakar oparł swoją ideę motywu uwiedzenia chłopca, motywu jakoby uniwersalnego dla całej kultury indyjskiej. W ten sposób Kurtz starał się wyeliminować jeden z warunków patologizujących specyficzną sytuację matka–dziecko w hinduskim rozwiązaniu kulturowym. Tyle tylko, że przekonujące analizy Kurtza pokazały tak naprawdę inną, nie mniej groźną możliwość patologizacji tego związku, i to niekoniecznie występującą tylko w Indiach i nie tylko w odniesieniu do chłopca. Jedną z powszechnie dziś uznawanych przyczyn powstawania zaburzenia narcystycznego jest właśnie sytuacja dobrej opieki fizycznej przy emocjonalnym wycofaniu matki (niezależnie od przyczyn tego wycofania, np. z powodu depresji matki, jej narcyzmu). Pomijam w tym miejscu inny sprzyjający patologii narcyzmu czynnik, którym może być specyficzny temperament samego dziecka. W każdym razie, jak twierdził Kurtz, emocjonalne wycofanie matki małego dziecka w Indiach jest wręcz postawą wymuszaną na niej przez sytuację wielorakiego matkowania. Ashok Nagpal zauważa, że zarówno czynione przez Kurtza *implicite* założenie „dobrowolnego” wyrzeczenia się przez dziecko jego roszczeń i skłonności Igniecia do biologicznej matki, jak i założenie co do dobrowolności rezygnacji matki z „wyłącości” lub priorytetowości jej kontaktu z dzieckiem jest dość idealistycznym pomysłem. Hinduska matka nie jest bezproblemowym, świetnie zsocjalizowanym aktorem kulturowym, ale osobą, która jako dziewczynka sama doznała różnych deprywacji i być może nie jest skłonna do nakazywanego obyczajem powściągnięcia okazywania czułości swojemu dziecku (Nagpal, 2000: 308)

lub do rezygnowania ze świadomych, a jeszcze bardziej nieświadomych gratyfikacji, jakie wiążą się z pozycją matki, a szczególnie matki syna w rodzinie patriarchalnej. W tym sensie tezy Kakara na temat hinduskiej matki, przynajmniej częściowo, nie są całkowicie nieuzasadnione⁵⁴. Ponadto stosunek i zachowanie, w szczególności młodej matki, wobec autorytarnych figur starszych kobiet w rodzinie patriarchalnej nigdy nie jest odbarczane od konfliktowości. Z punktu widzenia psychoanalizy inną trudnością w konstrukcji Kurtza jest kwestia relacji pomiędzy mnogością opiekunów a zjawiskiem stałości/niestałości obiektu u dziecka. Komentując rozważania Helen Meyers (Meyers, 1996) na temat możliwego związku pomiędzy liczbą ważnych opiekunów dziecka a kształtowaniem się stałości obiektu, w szczególności obiektu pierwotnego (matki), Harold Blum pisze:

[...] synteza dobrych i złych jakości obiektu, bieżące afektywne przywiązanie do dobrego obiektu i jego wewnętrznej reprezentacji oraz zdolność do wzbudzania i przywoływania tej reprezentacji podczas nieobecności zewnętrznego przedmiotu może zachodzić w sytuacji istnienia wielu, ale nie nadmiernej liczby, opiekunów. Istnienie zbyt wielu opiekunów mogłoby spowodować zerwanie ciągłości przywiązania i jego dysfunkcję oraz być przyczyną problemów w integracji relacji o nadmiernie zróżnicowanym charakterze (Blum, 1996:185).

Wydaje się, że Kurtz dobrze uchwycił specyfikę hinduskiego wielorakiego matkowania, ale, jak twierdzą, nie poradził sobie z interpretacją interesującego i powszechnego w kulturze hinduskiej problemu, jakim jest ginefobia. Paradoksalnie – i trochę wbrew jego woli – jego analizy pokazały, że lęk separacyjny, szczególnie u chłopca hinduskiego, może być spotęgowany sytuacją wielorakiego matkowania, czyli w sensie symbolicznym istnieniem wielu „złych matek”. Powyższe stwierdzenia dobrze uzasadniają zarówno teorie psychoanalityczne (w szczególności odnoszące się do koncepcji stałości obiektu), jak i analizy teoretyków koncepcji przywiązania, według których dziecko pozostaje najmocniej związane z pierwotną figurą przywązaniową. W tym kontekście interesująca wydaje się uwaga Johna Bowlby’ego, referującego badania nad figurami przywiązania przeprowadzone przez Shaffera i Emersona (1964). Bowlby zauważa, że Schaffer i Emerson nie znaleźli żadnych dowodów na to, aby przywiązanie do matki traciło na intensywności, gdy dziecko wytwarzało więzy z innymi osobami. Twierdzi on, że „przeciwnie, im większa była liczba figur, do których dziecko było przywiązane w pierwszych miesiącach przywiązania, tym bardziej intensywne było jego przywiązanie do matki, która prawdopodobnie zajmowała pozycję figury głównej” (Bowlby, 2007: 235). Nagpal przytacza badania potwierdzające fakt, że pomimo udziału wielu dorosłych w opiece nad dzieckiem część tej opieki jest sprawowana wyłącznie przez matkę, a jej czasowy wkład w zajmowanie się dzieckiem jest proporcjonalnie większy niż innych osób. Nagpal twierdzi, że nawet w sytuacji wielorakiego matkowania hinduska matka pozostaje dla dziecka pierwotnym opiekunem i osobą odpowiedzialną za wczesne praktyki socjalizacyjne (Nagpal, 2000: 366). Nagpal jest

⁵⁴ Patologii macierzyństwa w żaden sposób nie można ograniczać do kulturowych rozwiązań indyjskich. W praktyce psychoanalitycznej, pomimo licznych krytyk, szczególnie feministycznych, dyskutuje się również tak „emocjonalnie zapalny”, uniwersalny temat, jakim jest perwersja macierzyństwa (zob. np. Welldon, 2010).

również zdania, że z prac Kakara na temat symbolicznych reprezentacji matki można odczytać szczególną hinduską wersję „złej matki”. Uniwersalny mechanizm psychiczny, który umożliwia rozszczepienie fantazjowanego obrazu matki, w przypadku hinduskim jest odpowiedzialny za reprezentację nie tyle agresywnie destrukcyjnej „złej matki”, ile „seksualnie pochłaniającej” matki (Nagpal, 2000: 303). Analizy zbiorowych reprezentacji symbolicznych „złej kobiecości” w kulturze hinduskiej potwierdzają zarówno tezy Kakara i Nagpala, jak i obecność w tych reprezentacjach interesującego motywu zwielokrotnienia „złej matki”. Chciałabym wyraźnie podkreślić, że kiedy mówię o wielorakim matkowaniu jako o jednym z wielu czynników mogących mieć wpływ na specyficzną hinduską formę ginefobii, to mam na myśli patologiczną formę wielorakiego matkowania, z którą, z punktu widzenia psychoanalitycznego, wiąże się dziecięca porażka w ustanowieniu stałości obiektu. Równie prawdopodobne są takie porażki w kontekście patologicznych form pojedynczego matkowania. Przypomnijmy, że owa patologia wspiera się zarówno na patogennym zachowaniu opiekuna (kulturowo i osobniczo uwarunkowanym), jak i na wrodzonej skłonności dziecka do unikania konfrontacji z zasadą rzeczywistości i brakiem odporności dziecka na sytuację frustracji.

Część czwarta

GINEFOBIA.
NA KRAWĘDZI KULTURY

4.1. Od fobii do ginefobii i mizoginii

Trudności w konceptualizacji fobii w paradygmacie psychoanalitycznym ujawniają się praktycznie już na początku każdego przedsięwzięcia badawczego w tym zakresie. Jak pisze Allan Compton, największym problemem teoretycznym jest status nozologiczny fobii. Można ten problem ująć następująco: jeżeli fobia nie stanowi jednostki nozologicznej, to powstaje pytanie, czy może istnieć jakaś teoria fobii (Compton, 1992d: 426)? W klasycznym psychiatrycznym ujęciu (DSM-IV-RT, APA, 2000) różnorodne fobie są klasyfikowane w szerszej kategorii zaburzeń lękowych, a część z nich jest opisywana również w kontekście zaburzeń psychicznych u dzieci i młodzieży. Podręczniki DSM-IV i ICD-10 skonstruowano głównie dla celów diagnostycznych; ich zadanie polega na podaniu wskaźników, za pomocą których można wyróżnić różnorakie zaburzenia, w tym o fobijnej strukturze, a także określeniu warunków współwystępowania tych zaburzeń z innymi oraz warunków, w których symptomy o charakterze fobijnym nie konstytuują fobii we właściwym sensie, ale przynależą do szerszej klasy symptomów jakiegoś innego zaburzenia, np. afektywnego dwubiegunowego. Z szerokiej klasy fobii jako jednostek nozologicznych najbardziej problematyczne w sensie diagnostycznym są fobie społeczne ze względu na kulturowy kontekst ich uwarunkowania⁵⁵. Dla psychoanalitycznego ujęcia fobii problemy nozologiczne stanowią tylko część trudności teoretycznych, jako że nozologia ma niewiele wspólnego z psychodynamicznym rozumieniem zaburzeń psychicznych. Compton proponuje deskryptywną definicję fobii w następującym kształcie:

Fobia jest uporczywym bądź nawracającym lękiem przed pewnymi szczególnymi przedmiotami lub sytuacjami lub też klasą przedmiotów lub sytuacji, który nie jest obiektywnie uzasadniony, a który subiektywnie odczuwa się jako „coś złego”, niechcianego i niepodlegającego kontroli. [Tego lęku] nie można usunąć za pomocą racjonalizacji ani zmniejszyć z czasem wskutek habituacji. Wiedzie on do unikania przedmiotów owego lęku lub [wywołujących go] sytuacji.

⁵⁵ Kulturowe uwarunkowania zaburzeń nie tylko fobijnych, ale ogólniej psychicznych są przedmiotem debaty wśród samych psychiatrów. Kontrowersje dotyczą istotnego problemu natury metodologicznej. W środowisku lekarskim dyskutuje się kwestię dotyczącą tego, czy nozologia wykorzystywana w medycynie zachodniej może być w całości stosowalna w przypadku innych kultur. Część sporna dotyczy tych zaburzeń psychicznych, na których obraz nakładają się symptomy interpretowane w innych kulturach za pomocą pojęć niemedycznych, np. religijnych. W DSM-IV (APA, 1994) wprowadzono dodatek na temat problemów psychicznych uwarunkowanych religijnie i duchowo, otwierając tym samym dyskusję na temat kulturowych zależności niektórych zaburzeń oraz problemu styku patologii i religii. Od tego momentu rzecznicy transkulturowego i kulturowego rozumienia psychiatrii rozpoczęli wymianę opinii, która będzie miała wpływ na kształt DSM-5 (Bhugra i Munro, 1997; Lukoff, Lu, Turner, 1992, 1995). Edycja DSM-5 przewidywana jest na rok 2013.

Z obiektywnego punktu widzenia impuls bądź życiowa sytuacja prowokująca ten lęk na ogół jest nieadekwatna do niego. Lęk zazwyczaj powstaje bez związku z jakimikolwiek równoczesnymi bodźcami o obiektywnie zagrażającym charakterze, tak więc konieczne jest wnioskowanie o zaistnieniu jakichś umysłowych procesów o nieprzejrzystej naturze, które pośredniczą pomiędzy bodźcem a lękową odpowiedzią (Compton, 1992d: 442).

Compton zwraca uwagę, że brak jednej określonej teorii fobii w psychoanalizie jest związany z brakiem jednorodnej teorii lęku, a to z kolei wiąże się z różnorodnością konceptualizacji afektu w różnych szkołach psychoanalitycznych. W rozważaniach Comptona pojawiają się interesujące wątki, takie jak zgadnienie lęku rozlanego i zogniskowanego oraz konieczności lub braku konieczności związku któregoś z nich z jakimś konkretnym wyobrażeniem. Dla Comptona tylko lęk zogniskowany wiąże się z istnieniem pewnych konkretnych wyobrażeń, a powiązanie to przypisuje regresji w funkcji ego. W wyniku takiej regresji sygnałowy aspekt lęku zostaje zastąpiony przez czasową destrukturację umysłową, a w wyniku tego procesu do sygnałowego lęku przyłącza się wyobrażeniowa zawartość. Ta hipoteza jest o tyle ciekawa, że zakłada istnienie jakiegoś pierwotnego bodźca lub wielu bodźców zaburzających, które takie powiązanie czyni możliwym. Niestety trudno ustalić, co takim bodźcem mogłoby być. W szkołach psychoanalitycznych respektujących teorię popędów z pewnością dyskutuje się o impulsach seksualnych i agresywnych, które uruchamiają lęk. Szkoły teorii relacji z obiektem kładą szczególny nacisk na lęk separacyjny i lęk przed utratą miłości obiektu (oraz lęk przed utratą samego obiektu). Anna Freud zakłada, że fobie dziecięce mogą się przeradzać w stany paniczne, determinowane masywną kondensacją konfliktów w życiu dziecka wokół jednej symbolicznej reprezentacji (Compton, 1992d: 433). Takie rozumienie fobii, przynajmniej fobii dziecięcych, zakłada pewną ciągłość stanów lękowych o różnym stopniu intensywności oraz możliwość powiązania ich z jakąś konkretną reprezentacją symboliczną lub klasą reprezentacji. Ta propozycja wydaje się ciekawa ze względu na możliwość konceptualizacji ginefobii. Compton podaje, że zawartość wyobrażeniowa różnych fobii wydaje się mniej więcej uniwersalna i wiąże się z genetycznie uwarunkowanymi reakcjami na konkretne zagrożenia, co widać w formowaniu się fobii dziecięcych, ale w innych przypadkach może nie być to regułą. Istnieje pewien związek różnych fobii podpadających pod deskryptywną definicję Comptona z wyróżnianymi nozologicznie jednostkami, takimi jak fobie dziecięce oraz agorafobia. Z punktu widzenia psychoanalizy prawdopodobnie nie da się ustalić związku pomiędzy pojawieniem się różnych fobii z napadami lęku, a przynajmniej taki związek jest niejasny. Interesujące rozważania dotyczą też próby powiązania charakteru różnorodnych fobii ze stadiami rozwojowymi, w których zawiązki takich fobii mogłyby się pojawić. I tu znów nie ma zgody pomiędzy różnymi szkołami ze względu na istnienie różnych modeli psychologii rozwojowej (np. według Freuda, Mahler, Kernberga itd.). W sensie ogólnym można mówić o fobiach o charakterze preedypalnym i postedypalnym albo przynajmniej wyróżnić w strukturze konkretnej fobii domniemane elementy preedypalne i postedypalne. Nie wiadomo też, czy wspomniane już fobie społeczne mają jakiś związek z fobiami dziecięcymi i agorafobią, jak też nie ma żadnych przekonujących dowodów na to, że konkretne fobie mogłyby się wiązać z określonym typem osobowości. Compton wyraża pogląd,

że próba stworzenia ogólnej koncepcji fobii byłaby raczej chybionym przedsięwzięciem (Compton, 1992: 442)⁵⁶.

Hanna Segal zwraca uwagę na mechanizmy schizoidalne leżące u podłoża fobii. Segal, podobnie jak przed nią Melanie Klein, zauważa, że dojrzewające ego w różny sposób radzi sobie z wczesnymi relacjami z obiektem. Może zdarzyć się sytuacja, w której osiągnięciu pewnego stopnia integracji ego i relacji z całym obiektem towarzyszy odszczepienie wcześniejszych doświadczeń ego⁵⁷. Segal pisze:

W tej sytuacji w ego istnieje coś na kształt odizolowanej kieszeni schizofrenii, która stanowi ciągle zagrożenie dla stabilności. W najgorszym razie następuje załamanie psychiczne i wcześniejsze lęki oraz odszczepione zrównanie symboliczne zalewają ego. W najlepszym razie może dojść do powstania względnie dojrzałego, lecz ograniczonego ego (H. Segal, 2006: 92).

Wydaje się, że w najnowszych konceptualizacjach fobię rzeczywiście traktuje się jako zjawisko znacznie bardziej zaburzające, niż przypuszczano na początku. Jak twierdzi André Green, w przypadku pewnej grupy stanów *borderline* u niektórych pacjentów ujawnia się szczególna dyspozycja psychiczna, którą nazywa centralną pozycją fobijną (Green, 2000, 2009). W przypadku nerwicy o strukturze fobijnej pacjenci na ogół radzą sobie z lękiem, stosując mechanizm unikania przedmiotu fobijnego. Według klasycznych poglądów w nerwicy fobijnej pierwotna reprezentacja wywołująca silny negatywny afekt lub grupę afektów (w przypadku fobii często współwystępuje wstręt) zostaje oderwana od oryginalnego afektu i przemieszczona, a na jej miejsce wchodzi inna reprezentacja. W ten sposób pacjent nie jest świadomy tego, jaka pierwotna reprezentacja została skojarzona z afektem, ale jest świadomy obecnego przedmiotu fobijnego, co pozwala mu włączyć procedury unikania go. Tymczasem z obserwacji Greena wynika, że poziom lęku u pewnych pacjentów może być bardzo wysoki, a jednocześnie pacjenci ci nie zdają sobie sprawy ze źródła lęku, a przynajmniej nie są w stanie tego zakomunikować. Ich reakcje są odmienne niż w przypadku pacjentów w napadach paniki. W centralnej pozycji fobijnej pojawiała się nie panika, ale nieme przerażenie, uczucie paraliżującego terroru oraz niemożność wyrażenia afektu w jakichkolwiek słowach z jednoczesną świadomością nieuchronności katastrofy psychicznej. W reakcji obronnej dochodziło do inhibicji funkcji ego. Rozbiciu ulegał też system reprezentacji. Osoba zalewana przez

⁵⁶ Na temat historii rozwoju koncepcji lęku i fobii w psychoanalizie oraz bardziej szczegółowo na temat koncepcji różnorodnych fobii u Comptona zob. Compton (1992a, 1992b, 1992c, 1992d).

⁵⁷ W koncepcji Klein kluczowe jest rozróżnienie na obiekty częściowe, będące skutkiem internalizacji bardziej prymitywnych sposobów nawiązywania relacji z pierwotnym obiektem macierzyńskim przez dziecko, i obiekty całościowe. Obiekty całościowe konstytuują się jako reprezentacje bardziej dojrzałe, wtedy, kiedy dziecko jest w stanie postrzegać przedmioty i osoby jako pewne całości, a nie wiele odrębnie postrzeganych, naładowanych afektywnie aspektów obiektu, które wydają się nie pozostawać z sobą w żadnych związkach (np. klasyczne u Klein pojęcie „piersi dobrej” i „piersi złej”). Obiekty częściowe kontynuują swoje istnienie, co widać w szczególności u osób głębiej zaburzonych lub osób w okresie intensywnej regresji ego. Wiąże się to z koncepcją Klein na temat istnienia dwóch pozycji, trybów ego, które są rozwojowo konieczne i które trwają również w okresie dojrzałości. Uruchamianie któregośkolwiek z nich w danym momencie życiowym zależy od wielu czynników, co wiąże się z koniecznością defensywnych reakcji ego. Osobnicze dysproporcje w używaniu obu pozycji łączą się zarówno z czynnikami wrodzonymi, jak i stymulacjami z zewnątrz, niosącymi konieczność uruchomienia określonych stylów obrony ego. Klein wyróżnia pozycję schizoparanoidalną i depresyjną (zob. H. Segal, 2005; J. Segal, 2007).

taki inwazyjny afekt zwykle przywoływała nieskoordynowane, czasami wzajemnie sprzeczne reprezentacje self. Zastawniając się nad mechanizmem centralnej pozycji fobijnej, Green doszedł do wniosku, że istnieją takie stany psychiczne, w których neurotyczna struktura fobijna ulega rozbiciu, a wtedy pojawiają się najbardziej inwazyjne formy lęku (Green, 2009: 41). Green wątpi, czy to zjawisko można kojarzyć z działaniem mechanizmu kumulatywnej traumy. Twierdzi, że do takiego zalewającego afektu niemego przerażenia nie dochodzi w wyniku prostego kojarzenia się jakichś zdarzeń traumatycznych skupionych wokół konkretnego motywu. Wszystko wskazuje raczej na samonapędzający się mechanizm spirali lęku związany z uruchomieniem różnorodnych konstelacji traumatycznych naraz, w jednym momencie. Rezultatem takiego sprzężenia i amplifikacji lęku jest doświadczenia wszechogarniającego i dezintegrującego przerażenia, którego nie da się w żaden sposób wyrazić (Green, 2009: 44–45). Koncepcje Segal i Greena doskonale ilustrują gwałtowność i nieobliczalność działania destrukcyjnych mechanizmów rozszczepieniowych niejako „rozpruwających” doświadczenie wzdłuż linii afektywnej. Być może mówiąc o fobii, rzeczywiście trzeba by odróżniać nerwicę o strukturze fobijnej, której tworzenie się opierałoby się na klasycznym wyparciu, od centralnej pozycji fobijnej, której formowanie się byłoby oparte o destrukcyjne formy mechanizmu rozszczepienia.

Rola afektu w stanach dezintegracji ego jest przedmiotem rozważań wielu psychoanalityków, zwłaszcza poszukujących nowych sformułowań teorii afektu. Joseph Sandler organizuje swoją teorię afektu na gruncie koncepcji pierwotnego poczucia bezpieczeństwa, a zatem przy konsekwentnym rozumieniu jego teorii, przynajmniej niektóre fobie – a wydaje się, że przede wszystkim ginefobia – mogłyby się tworzyć wskutek powiązania różnych treści zorganizowanych wokół lęku związanego z odczuciem zagrożenia pierwotnego bezpieczeństwa. To, czy ów stan pierwotnego bezpieczeństwa i sytuacje jego zagrożenia można wiązać z relacjami z obiektem czy z naturą popędów, to już nieco inny problem. Według koncepcji Kernberga popędy formują się na podstawie afektów, tak więc zgodnie z jego teorią ginefobia musiałaby się formować w związku z przewagą lękowej odpowiedzi na pobudzające bodźce konsolidujące się w reprezentację złego obiektu, a konkretnie najpierw złej matki, a w końcu złej kobiety. Tak czy inaczej, początki ginefobii wiązałyby się z negatywnymi stanami afektywnego pobudzenia i poczuciem zagrożenia pierwotnego bezpieczeństwa, które byłyby kojarzone z różnorodnymi indywidualnymi wyobrażeniami i fantazjami na temat tego, co matczyne, i ogólniej kobiece. Reprezentacje kulturowe kobiecości wzbogacałyby ów materiał wyobrażeniowy o treści kolektywne, osobniczo asymilowane, w miarę jak dziecko przechodziłoby od zasadniczo używanych mechanizmów introjekcyjno-inkorporacyjnych do bardziej dojrzałych identyfikacji⁵⁸. Najbardziej

⁵⁸ Inkorporacja jest szczególnym rodzajem uwewnętrznienia doświadczeń relacji z obiektem i należy ją odróżniać od introjekcji. O ile introjekty mogą być używane w procesie zdrowej identyfikacji, o tyle obiekty inkorporowane są pojmowane jako rodzaj ciała obcego, czegoś, co nie podlega zmianom, a co jest obciążone zwykle potężnym ładunkiem afektywnym. Obiekty inkorporowane są czynnikami dezintegrującymi i zaburzającymi mechanizmy ego i dążność dziecięcego ego do osiągnięcia dojrzałej formy. Ich introjekcja może być przyczyną uruchomienia bardziej prymitywnych mechanizmów obronnych ego, takich jak rozszczepienie. Być może to właśnie obiekty inkorporowane w sposób inwazyjny, tak jak opisuje to Paul Williams, są odpowiedzialne za wytwarzanie się dyspozycji do wchodzenia w centralną pozycję fobijną (Williams, 2004).

zagrożające byłyby wszystkie te treści wyobrażeniowe, które można by było skojarzyć z najbardziej prymitywnymi warstwami obiektu matczynego powiązanymi z sobą rudymenarnymi negatywnymi afektami, a które wymykałyby się procesom już nie tylko myślowym, ale przede wszystkim mentalizacji. Bion twierdzi, że w przypadku fiaska mentalizacji pozostają już tylko trzy drogi prymitywnej ewakuacji treści zagrażających i ich afektywnych komponentów. Jedną z nich jest ewakuacja poprzez transformację halucynacyjną (mogącą rozwinąć się w pełną psychozę), inną – ewakuacja poprzez zaburzenia psychosomatyczne oraz, w końcu, trzecią formą usuwania owych treści jest ewakuacja przez specyficzne zachowania grupowe, w których mamy do czynienia z deficytem funkcji myślenia i mentalizacji (Bion, 1961, 1967, 1975, 1990a, 1990b). Szczególnie to ostatnie rozwiązanie wydaje się mieć ogromne konsekwencje dla wytwarzania grupowych stereotypów płci, idei kozła ofiarnego itd. Być może, że do tych porażek w radzeniu sobie z zalewającym afektem nawiązywał Adam Jukes, który nazywał mizoginię, zjawisko często towarzyszące lękowi przed kobietą, „psychozą na tle tożsamości płciowej” (Jukes, 1993: xxvi).

Interesująca dla prób wyjaśnienia mechanizmów fobijnych może być teza o przemieszaniu się i współlistnieniu świadomych i nieświadomych afektów skierowanych na ten sam obiekt wewnętrzny. Fobia budowałaby się na surowym materiale emocji lęku, ale w swym kolorycie byłaby zindywidualizowana ze względu na istnienie materiału symbolicznego (pochodzenia personalnego i społecznego) zorganizowanego przez pamięć autobiograficzną. Statystycznie znaczące istnienie specyficznych form fobii w wyróżnionych grupach społecznych wraz z powtarzającą się stereotypową zawartością symboliczną, tak jak w przypadku ginefobii, upoważnia do postawienia tezy o kulturowym mechanizmie produkowania i reprodukowania niektórych form fobii.

Emocje, jak już wspomnieliśmy, są afektami bardziej złożonymi i, jak wiele badań na to wskazuje, kształtowanymi kulturowo. W analizie ginefobii odwołuję się do reprezentacji kobiecości, a więc analizuję reprezentacje symboliczne (głównie religijne) i społeczne oraz charakterystyczne emocje towarzyszące wytwarzaniu i wiązaniu owych reprezentacji w pewne systemy reprezentacji kobiecości. Jest to kulturowo opracowana strona ginefobii, natomiast jej część znajdująca się poza krawędzią kultury nie da się opisać pojęciowo ani nawet obrazowo, wszelkie zatem próby opisu dotyczące najbardziej archaicznych warstw *horror mulieris* mają już raczej cechy wskazywania, a nie właściwego opisu. Zastanawiając się nad fenomenem ginefobii, trzeba koniecznie zwrócić uwagę na podstawowe reprezentacje symboliczne lęku przed kobietą. Ginefobia wydaje się być zjawiskiem na pograniczu tego, co psychiczne i kulturowe. Wiele wyobrażeń o fobijnym charakterze odnosi się do niezwykle ambiwalentnego obrazu matki praktycznie we wszystkich kulturach (Jung, 1998; Lederer, 1968; Neumann, 1955), zatem w tej charakterystycznej diadycznej relacji trzeba by szukać prototypu lęku przed kobietą. Ambiwalentne obrazy matki wyrażają się zarówno w treściach indywidualnych fantazji psychicznych na temat matki, jak i społecznych reprezentacji macierzyńskości, a także w symbolicznych i religijnych reprezentacjach *genetrix*, Wielkiej Macierzy. Przy analizie takich reprezentacji trzeba pamiętać, że ambiwalentny stosunek do matki wyraża się w układach diadycznych zarówno syna z matką, jak i córki z matką. W obu tych relacjach reprezentacje obiektu matczynego mają zarówno cechy wspólne, jak i indywidualne dla każdej płci. Relacje z obiektem

macierzyńskim wywierają ogromny wpływ na identyfikację płciową, a w dalszej fazie na identyfikację z rolami społecznymi. Bliżej o tym wspomnę przy okazji analizy obrazu matki w kulturze hinduskiej.

We wszystkich teoriach fobii ich formowanie wiąże się z odczuwaniem patologicznego lęku. Jak już wspomniałam, istnieje mnogość psychoanalitycznych konceptualizacji lęku. O niektórych z nich warto wspomnieć, by choć w pewnym zakresie spróbować zrozumieć podstawowe mechanizmy fobijne mogące mieć znaczenie dla rozumienia zjawiska ginefobii. Ze zrozumiałych względów interesujące dla nas będą przede wszystkim te aspekty teorii lęku, które poruszają problemy możliwych związków pomiędzy lękami dorosłych a lękami okresu dziecięcego. Intrygująca „archaiczność” lęku przed kobietą wiąże się z faktem powszechnie występujących, choć nie zawsze uświadamianych reprezentacji tego lęku, odwołujących się do najwcześniejszych doświadczeń dziecka z figurą macierzyńską lub ogólniej – z figurą pierwotnego opiekuna.

Jedną z bardziej interesujących teorii lęku zaproponowała Melanie Klein. O ile w klasycznej freudowskiej wersji psychoanalizy impulsy stymulujące reakcje człowieka rozumie się jako zasadniczo niemające konkretnego kierunku ładunki zgromadzonej energii, o tyle w wersji kleinowskiej impulsy mają konkretne ukierunkowanie. Jay Greenberg i Stephen Mitchell tak piszą na temat kleinowskiej teorii relacji z przedmiotem:

Impulsy nie są dla niej dyskretnymi cząstkami energii powstałymi ze specyficznych napięć w ciele, ale namiętymi uczuciami miłości i nienawiści skierowanymi na innych, wykorzystującymi ciało jako nośnik ekspresji. *Dla Klein impulsy są relacjami* (kursywa w oryginale; Greenberg i Mitchell, 1983: 146).

Podobnego zdania jest Phyllis Grosskurth, która twierdzi, że dla Klein:

[...] impulsy nie były nieukierunkowanymi, produkującymi napięcia bodźcami, jedynie wtórnie związanymi z przedmiotem. Zarówno libido, jak i agresję postrzegała jako wewnętrznie dyrektywne tęsknoty [*directional longings*], a impulsy w rzeczywistości były [dla niej] relacjami (Grosskurth, 1986: 108).

Wychodząc z perspektywy kleinowskiej, można w interesujący sposób połączyć problem straty, lęku, agresji i fobii w odniesieniu do problematyki tworzenia więzi. Niestety te koncepcje w dużej mierze tracą na walorze wyjaśniającym, kiedy zestawia się je z jej rozważaniami na temat płci. Jak zauważa Paweł Dybel, to, co łączy Freuda z Klein, to teza, że „tożsamość seksualna dziecka kształtuje się w oparciu o fantazmatyczną strukturę ześrodkowaną wokół scen pierwotnych” (Dybel, 2006: 107). Być może taka opinia Dybla bierze się stąd, że Klein często „czytało się” za pośrednictwem prac Hanny Segal czy Joan Riviere. W jednej ze swoich prac Segal tak ujmuje relację pomiędzy dziecięcym lękiem, agresją i fantazjami na temat figury rodzicielskiej: „dziecko w fantazji projektuje część swojej agresji w postać rodzicielską, potem w fantazji inkorporuje tę postać i ponownie, w fantazji, przypisuje tej postaci rozmaite postawy i funkcje. Melanie Klein wykazała, że inne obiekty, wcześniejsze niż opisane przez Freuda superego, są podobnie introjektowane i w fantazji powstaje złożony świat wewnętrzny o określonej strukturze” (H. Segal, 2006: 73). Joan Riviere, psychoanalityczka będąca pod wpływem idei Klein, pisała bez ogródek, że psychoanaliza

[...] nie jest zainteresowana światem rzeczywistym ani adaptacją do realnego świata zarówno dziecka, jak i dorosłego [...]. Interesują ją tylko i wyłącznie wytwory wyobraźni dziecięcego umysłu (Riviere, 1927: 377).

Trzeba było wybitnej postaci Johna Bowlby'ego, aby rozwinąć heurystycznie sprawniejszą koncepcję przywiązania, separacji i straty, doświadczanych przez każdego człowieka od dziecka do dorosłości. Bowlby powiązał dynamizmy kształtowania przywiązania z procesem rozwoju osobowości, kładąc szczególny nacisk na wczesne doświadczenia związku dziecka z opiekunem i na wpływ tych doświadczeń na rozwijanie bądź patologiczny brak umiejętności budowania bliskich, intymnych związków z innymi. Wczesne kontakty z opiekunem modulują również reakcje emocjonalne dziecka, wpływając na kształtowanie się ich wzorców. We wczesnym okresie zażyłości, bądź jej zerwania, pomiędzy opiekunem a dzieckiem odbywa się chyba najintensywniejszy transfer kulturowy wzorców emocjonalnych. Kluczową postacią w tym procesie staje się wczesny opiekun, a więc nie bez znaczenia jest to, co Nancy Chodorow (1978) nazywa stylem matkowania w określonej kulturze. Dla kształtowania się emocjonalności dorosłych ważna jest też postulowana ciągłość pomiędzy doświadczeniami emocjonalnymi z dzieciństwa a doświadczeniami późniejszymi o tej samej walencji. W odniesieniu do problematyki lęku Julia Segal dowodzi, że: „symbolizacja lęków przez ludzi dorosłych pokazuje, jak wiele mają one wspólnego z opisanymi przez Klein lękami niemowlęcymi” (J. Segal, 2007: 101).

Klasyczna koncepcja Bowlby'ego, aczkolwiek „sprowadziła na ziemię” rzeczników wyłączności dziecięcej fantazji w konstruowaniu świata wczesnych lęków, sama stała się przedmiotem uzasadnionej krytyki badaczy wywodzących się nie tylko z kręgów kleinowskich. Nie wchodząc zbytnio w historię krytyki teorii przywiązania, chciałabym zwrócić uwagę na dwa istotne punkty tej krytyki. Po pierwsze, wraz z naciskiem na realną relację dziecka z opiekunem Bowlby złożył całość odpowiedzialności za późniejsze możliwe dysfunkcje człowieka na barki „figury przywiązaniowej”, w praktyce – biologicznej matki. Po drugie, Bowlby nie docenił dynamiki rozwoju dziecka, a zwłaszcza możliwości rozwojowych przekształceń w pierwotnych matrycach przywiązaniowych. Rzecznicy powiązania teorii przywiązania (więzi) z psychoanalizą (Blatt i Levy, 2003; Fonagy, 2001; Fonagy i Target, 2007; Fonagy, Target i Gergely, 2006) próbują dokonać korekty owych niedociągnięć na różne sposoby, np. przez uwzględnienie roli temperamentu dziecka w kształtowaniu się jakości jego relacji z opiekunem oraz przez uwzględnienie, przynajmniej częściowe, kleinowskiej perspektywy rozwoju dziecka. Kolejne korekty wiążą się z badaniem stylów przywiązania dorosłego człowieka i ich związku z domniemanymi dla tego człowieka dziecięcymi matrycami przywiązaniowymi. Niezwykle obiecująca jest perspektywa kulturowo-społeczna, która pozwala dokonać zmian w nieco solipsystycznym obrazie lęków ludzkich, jaki uzyskujemy wyłącznie z badań psychologicznych. Podsumowując, wydaje się, że style afektywne, w tym lęki i fobie, powstałe na wspólnym podłożu kulturowym i osobistym, będą określać zarówno unikatowość, jak i cechy wspólne reprezentacji i samoreprezentacji każdej jednostki zanurzonej we własnej kulturze. Rola realnego opiekuna i wewnętrzny obraz opiekuna jest nie do przecenienia, kiedy usiłujemy zrozumieć różnorodność ludzkich lęków i fobii, ale należy też pamiętać,

że ślady owych wczesnych doświadczeń splatają się z kolejnymi doświadczeniami rozwijającego się człowieka, na jego wczesne zaś i późniejsze doświadczenie ogromny wpływ mają reprezentacje kulturowe, które człowiek przyswaja w procesie wzrastania w określonej kulturze. Dopiero z tej indywidualno-kolektywnej lub psychiczno-kulturowej perspektywy można próbować analizować zjawisko lęku przed kobietą. Dla antropologa Davida Gilmore'a ginefobia jest lękiem rozproszonym (ma niejasny przedmiot), który wyraża się w zmistyfikowanych obrazach (reprezentacjach) symbolicznych i społecznych kobiecości. Gilmore w swej pracy na temat mizoginii analizował nie tylko historyczne przejawy nienawiści do tego, co kobiece, ale przede wszystkim odnosił się do tego, co nazywał lękami mizoginicznymi o różnym pochodzeniu (Gilmore, 2003). Nie bardzo wiadomo, dlaczego w dołączonym do polskiego tłumaczenia jego książki słowniku terminologii związków rodzinnych ginefobię rozumie się jako „lęk bądź niechęć przed kobiecym ciałem lub jego funkcjami biologicznymi, zwłaszcza związany z narządami płciowymi” (por. Gilmore 2003: 354). Ta definicja odnosi się tylko do jednej z licznych, opisywanych przez Gilmore'a form lęku przed kobietą.

Ginefobii zwykle towarzyszy mizoginia, zjawisko kulturowe szerzej badane niż lęk przed kobietą (Bloch, 1989; Gilmore, 1990, 2003; M. Johnson, 1988; Jukes, 1993). Gilmore pojmuje mizoginię szeroko jako rodzaj złożonego uczucia. W jego definicji elementami konstytutywnymi mizoginii są zarówno lęk przed kobietami, nienawiść i odraza, jak i przesady płciowe. Według Gilmore'a mizoginia to:

[...] irracjonalny strach przed kobietami bądź nienawiść do nich, przybierające w danym społeczeństwie namacalny kształt. Mizoginia to uczucie wrogości w stosunku do płci żeńskiej, „odraza bądź wstręt” w stosunku do kobiet jako niezróżnicowanej kategorii społecznej [...]. Owo uczucie znajduje społeczny wyraz w konkretnym zachowaniu: w instytucjach kultury, pisarstwie, rytuałach czy innych dających się zaobserwować formach aktywności. A zatem mizoginia to uprzedzenie seksualne, które staje się przedmiotem symbolicznej wymiany (jest podzielane) wśród mężczyzn i tym samym znajduje praktyczny wyraz. Przejawia się w sposobach wzajemnego odnoszenia się ludzi do siebie, a uzewnętrznia się w społeczeństwie, oczywiście za sprawą mężczyzn, często w formach rytualnych (Gilmore, 2003: 21).

Psychoanalitycy byli mniej zainteresowani kulturowymi formami mizoginii, wielu z nich natomiast zwracało uwagę na zjawisko męskiej agresji wyrażanej w stosunku do kobiet oraz na towarzyszący mu sadyzm. Melanie Klein bezpośrednio łączy zjawisko chłpięcej, a później męskiej agresywności, niezależnie od tego, na kogo są one skierowane, z lękiem i zawiścią wobec matki. Klein pisze:

Często obserwowana skłonność chłopców do wyrażania przesadnej agresji także ma swoje źródła w kompleksie kobiecości. Towarzyszy temu postawa pogardy, poczucia wyższości, a agresja ma charakter wysoce antyspołeczny i sadystyczny; częściowo wynika to z próby zamaskowania leżącego u podłoża lęku i niewiedzy. W pewnym stopniu agresja ta jest spójna z protestem chłopca (wyrastającym z lęku kastracyjnego) przeciwko przyjęciu kobiecej roli, ale jej korzeni należy szukać także w lęku przed matką, którą zamierzał obrabować z penisa ojca, dzieci i kobiecych narządów (M. Klein, 1928: 190).

W pismach Klein, Kernberga (1998, 2001, 2007) i H. Segal (2006) powtarza się stwierdzenie, że nienawiść jest przetworzoną agresją wiążącą się z lękiem. Problem genetycznej relacji pomiędzy nienawiścią a agresją a lękiem jest często punktem

spornym w teoriach różnych analityków. Karen Horney twierdzi, że zasadniczo nie ma znaczenia, czy pierwotnym czynnikiem jest lęk, czy wrogość, jako że te dwa są zawsze z sobą splecione (Horney, 1982: 63). Sporo wątpliwości, szczególnie w środowisku niepsychoanalitycznym, budzą próby odnalezienia korzeni mizoginii zarówno we wczesnodziecięcych traumach diadycznej relacji dziecka z matką, jak i w Kleinowskim obrazie dziecięcej fantazjowanej „złej matki” (Dench, 1998; Pleck, 1981). W odniesieniu do tych teorii Geoff Dench pisze:

Jeśli bowiem mężczyźni nienawidzą kobiet (a nie sądzę, aby wielu z nich żywiło takie uczucia – chociaż niektórzy mogą mieć uraz z powodu tego, co w ich pojęciu kobiety im robią), naprawdę nie potrafię uwierzyć, aby miało to wiele wspólnego z doświadczeniami z okresu dzieciństwa (Dench, 1998: 39).

Dench krytykuje twierdzenie, według którego mizoginista maskuje swoją agresję w stosunku do matki przez projektowanie na nią odrzucenia. W myśl tego postulatu jego wrogość w stosunku do kobiet można rozumieć jako specyficzny wyraz infantylnego resentymentu. Ten postulat infantylnego genety mizoginii wysuwa Adam Jukes, autor prowokującej książki zatytułowanej: *Why men hate women?* W wywiadzie udzielonym Angeli Neustatter Jukes pisze:

Mały chłopiec, któremu brak sił intelektualnych, by zrozumieć, co się dzieje, jest przekonany, że matka go odrzuca. W jego oczach przestaje ona być po prostu „królową”, która sprawia, że czuł się całkowicie i bezwarunkowo kochany, a staje się „wiedźmą”, która zadaje mu cierpienie (Neustatter, 1993).

Dench nie tylko zaprzecza związkowi pomiędzy mizoginią a doświadczeniami z dzieciństwa, ale także wydaje się przypisywać mizoginiczne nastawienie mężczyznom – o ile takie według niego w ogóle istnieje – współczesnej polityce równych szans, która pogłębia wykluczenie mężczyzn przez zabieranie im tradycyjnych prerogatyw, jakie mieli w kulturach patriarchalnych. Twierdzenia Dencha są jednak sprzeczne zarówno z udokumentowanym faktem istnienia mizoginii w tradycyjnych kulturach patriarchalnych (por. np. Gilmore, 2003), jak i z powszechnym doświadczeniem psychoanalityków, według których intensywna zawiść oraz wrogość w stosunku do kobiet jest dość powszechną przypadłością pacjentów–mężczyzn (Kernberg, 1976: 195). Wydaje się, że problemu genety mizoginii, jak również jej przejawiania się w różnych formach historycznych nie można sprowadzić z jednej strony do problemu czysto infantylnych męskich fantazji, a z drugiej – do społecznego resentymentu. Historyczne przejawy mizoginii należy badać w szerokim kontekście historyczno-kulturowym, uwzględniając społeczne i symboliczne reprezentacje płci w konkretnej badanej kulturze oraz zasadniczo ahistoryczne zjawiska, takie jak: wrogość między płciami (Horney, 1930, 1932) oraz związki pomiędzy wrogością w stosunku do kobiet a tym, co Estella Welldon określa jako perwersje macierzyństwa (Welldon, 2010). Biorąc pod uwagę postulat Horney dotyczący nierozzerwalności związku wrogości z lękiem, problem źródeł mizoginii można rozpatrywać w powiązaniu ze zjawiskiem ginefobii.

4.2. Źródła lęku przed kobietą

Specyficzna forma lęku, lęk przed kobietą, jest zjawiskiem złożonym, o którym decydują różne czynniki, przede wszystkim rozwojowe, biograficzne, kulturowe i społeczne. Już przy okazji dyskusji różnych poglądów na temat przyczyn mizoginii można było zauważyć, że badacze tego problemu najczęściej odwołują się do dwóch hipotez. Pierwsza wiąże lęk i zawiść mężczyzn wobec kobiet z pierwotnym lękiem przed matką. Druga hipoteza opiera się na założeniu problematyczności procesu budowania męskiej tożsamości (M. Johnson, 1988; Stockard i Johnson, 1979). Zwolennikami tej drugiej hipotezy są na ogół ci badacze, dla których tożsamość sprowadza się głównie do kwestii roli społecznych i symbolicznych reprezentacji płci w określonej kulturze (np. Pleck, 1981). Zawężanie zakresu czynników warunkujących ginefobię do jedynie społecznych i ideologicznych zwykle powoduje odrzucanie przez tych badaczy wpływu dziecięcych doświadczeń na wyobrażenia dorosłych, jakie ci mają na temat płci przeciwnej. Redukcjonistyczna (socjologizująca) postawa tych badaczy czyni ich prace wrażliwymi na krytykę. W poprzednich rozdziałach pisałam już o teoriach dotyczących kształtowania się afektywnych i reprezentacyjnych systemów psychicznych w odniesieniu do budowania ludzkiej tożsamości. Jak wynika z wielu analiz, o których wspominałam, nie można ograniczać problemu tożsamości do problemu ról społecznych, płciowych itd. Dodatkową trudnością hipotezy problematycznej męskiej tożsamości jest związane z nią milczące założenie, że kobieca tożsamość jest w jakiś sposób nieproblematyczna albo że buduje się w ograniczonej relacji do męskości lub w ogóle bez niej, słowem, że jest czymś danym, że powinna być rodzajem stabilnego lustra, w odniesieniu do którego dokonuje się zdrowy proces budowy męskiej tożsamości. Jakakolwiek zmiana w obrębie tej idealizowanej „stabilnej” kobiecości jest pojmowana jako patogenna dla mężczyzn. Takie założenie jest sprzeczne zarówno z wynikami badań współczesnych teorii genderowych, jak i psychoanalitycznych. Nawiązując do pracy Kimmela (1987) na temat męskości, Stephanie Shields podkreśla istnienie wzajemnego związku w budowaniu tożsamości męskiej i żeńskiej. Shields pisze:

Kimmel sugeruje, że kryzysy męskości, powszechne spory na temat tego, co to znaczy być prawdziwym mężczyzną, są reakcją na zmieniające się definicje kobiecości. Kimmel, podkreślając, że męskość i kobiecość są produktami ról odgrywanych wbrew cechom, uwzględnia szeroko zakrojone zmiany zachodzące w strukturach ekonomiczno-społecznych, ażeby wyjaśnić, dlaczego w pewnych okresach historycznych szczególnego znaczenia nabierają próby zmian relacji uwarunkowanych przez płeć kulturową. [...] W każdym pokoleniu wskaźniki społeczne określające granicę między tym, co męskie, a tym, co kobiece, są przedmiotem stałych negocjacji i renegocjacji (Shields, 2004: 173–174).

Psychoanalityczne teorie fobii i afektów uwzględniają, oprócz aktualnej dynamiki psychicznej, również czynniki rozwojowe, chociaż, jak już wspominałam, teoretyczne modele rozwojowe, do których odwołują się współczesne szkoły psychoanalityczne, są dużo bardziej skomplikowane niż modele klasyczne. Wydaje się, że jakakolwiek sensowna analiza ginefobii musi z konieczności uwzględnić wielość perspektyw.

Użyteczną koncepcją do badania lęku przed kobietą jest pojęcie rozszczepienia. Przypomnijmy, że rozszczepienie dotyczy samego funkcjonowania ego i polega na „rozpruwaniu” reprezentacji self i obiektu wzdłuż linii afektywnej. Segregacja odszczepionych reprezentacji powoduje istnienie ambiwalentnych obrazów tej samej rzeczy, a mechanizm rozszczepienia dodatkowo gwarantuje usuwanie świadomości takiej ambiwalencji. Rozszczepienie, jak już wspominałam, jest mechanizmem radzenia sobie zarówno jednostek, jak i grup w obliczu nadmiernego niepokoju, frustracji i braku tolerancji dla wielości i wieloznaczności. O społecznym i genderowym obliczu rozszczepienia tak pisze Georgina Born:

Splitting może być kluczowym ogniwem zarówno w teoretyzowaniu relacji pomiędzy klasyfikacją i ideologią ogólności, jak i dostarczaniem wglądu w ich subiektywną internalizację, reprodukcję i siłę. Kończąca obserwacja w podtrzymaniu tego argumentu dotyczy arbitralności wartościowania przypisywanego przedmiotowi splittingu: zamienność, w zasadzie, idealizacji i degradacji lub lęk i niestała oscylacja pomiędzy tymi dwoma. To jest charakterystyka wielu genderowych ideologii... (Born, 1998: 376).

Lęk przed kobietą dość często odnosi się albo redukuje do prototypowego lęku przed matką. Karen Horney pisze na ten temat następująco:

Jeżeli dorosły mężczyzna nadal uważa kobietę za wielką tajemnicę, w której tkwi coś, czego nie jest w stanie odgadnąć, to w ostatecznym rozrachunku to jego odczucie może dotyczyć tylko jednej rzeczy w kobiecie: tajemnicy macierzyństwa. Wszystko inne jest zaledwie konsekwencją jego lęku przed tym (Horney, 1932: 130).

Horney dodaje, że jest mało prawdopodobne, aby ten lęk wywodził się tylko z okresu dojrzewania (Horney, 1932: 130). W tym względzie zgadza się ona z Melanie Klein, dla której „matka – pierwszy obiekt zarówno miłości, jak i nienawiści dziecka – jest jednocześnie pożądana i nienawidzona z całą siłą i intensywnością typową dla wczesnych pragnień dziecka” (Klein, 1937: 301–302). Oto jak Klein wypowiada się na temat mechanizmów idealizacji i dewaluacji kobiecości reprezentowanej przez matkę:

„Doskonały” obiekt został rozbity na kawałki, tak więc próby odwrócenia stanu dezintegracji zakładają konieczność uczynienia go ponownie pięknym i „idealnym”. Idea doskonalenia jest tym bardziej kusząca, że zaprzecza idei dezintegracji. Zauważyłam, że w umysłach pacjentów, którzy odwrócili się od swoich matek z niechęcią lub nienawiścią, funkcjonował piękny obraz matki, ale był to jedynie jej **obraz**, a nie prawdziwe self. Prawdziwy obiekt został uznany za nieatrakcyjny – był uszkodzony, nieuleczalny, więc budził lęk. Piękny obraz został oddalony od realnego, ale nigdy nie był porzucony i odgrywał ważną rolę w procesach sublimacji (Klein, 1935: 266–267).

Gdzie indziej Klein zauważa, że „idealizowana matka zabezpiecza małe dziecko przed matką mściwą lub martwą oraz przed wszystkimi złymi obiektami, dlatego reprezentuje bezpieczeństwo i samo życie” (Klein, 1940: 349).

Patologiczne używanie przez dziecko mechanizmów rozszczepienia, w którym obiekt jego żywotnego zainteresowania – matka – rozpada się na wyobrażenie dobrej i złej matki, może wieść do poważnych patologii. I tak np. Kernberg wysuwa hipotezę, według której patologiczna zależność od obiektu w zaburzeniach typu *borderline* jest rezultatem poszukiwania gratyfikacji poprzez wyidealizowany obraz matki, który jest

zupełnie odszczepiony od obrazu przerażającej matki (Kernberg, 1975: 43). Patologiczna idealizacja obiektu z jednej strony, a jego dewaluacja – z drugiej jest wyraźną oznaką rozszczepienia obrazu obiektu. Pozostawmy na moment z boku dyskusję nad związkiem reprezentacji kulturowych z reprezentacjami psychicznymi (w tym patologicznymi) oraz nad możliwością (lub wadliwością) genetycznych wyjaśnień reprezentacji psychicznych dorosłego człowieka za pomocą ich domniemyanych dziecięcych (archaicznych) pierwowzorów. Zamiast tego spróbujmy prześledzić najczęściej podawane przyczyny lęku przed matkami i kobietami.

Interesującym zjawiskiem związanym z rozważaniami nad lękiem przed matką jest poszukiwanie źródeł tego lęku w samej osobie matki, wyfantazjowanej czy też realnej. Ów związek, często nadużywany przez badaczy, zwłaszcza o profilu psychoanalitycznym, był najczęściej krytykowanym przez feminizm elementem psychoanalitycznych teorii genderowych. Swoiste podsumowanie oskarżycielskich w swym tonie koncepcji relacji matki do dziecka znajdujemy w pracy Josepha Rheingolda, który pisze:

Wycofane, zaabsorbowane sobą matki; skuteczne, ale nieuczuciowe matki; okrutne, prześladowcze matki; niepokojąco nadmiernie zafrasowane i nadopiekuńcze matki; sztywno kontrolujące, dominujące i intruzywne matki; uwodzące i kastrujące matki; purytańskie i wychowujące w poczuciu winy matki; matki, które tyranizują chorobą, często bardziej udawaną niż prawdziwą; męczeńskie i bolesne matki; „schizofrenogeniczne” i doprowadzające do samobójstwa matki; matki, które nie uwalniają dziecka z symbiozy; matki, które wykorzystują dziecko do zaspokojenia swoich własnych świadomych i nieświadomych potrzeb, matki, które czynią z dziecka kozła ofiarnego albo doprowadzają je do popełniania zbrodni [...] matki, które oscylują pomiędzy wrogością a żalem (Rheingold, 1964: 137).

Źródeł twierdzeń na temat odpowiedzialności matki za stan emocjonalny i poczucie bezpieczeństwa dziecka należy szukać zarówno w intuicyjnej, zdroworozsądkowej psychologii, jak i jej bardziej teoretycznych opracowaniach. Inną rzeczą jest to, że niektórzy teoretycy, jak np. Klein, wzmocnili tezę o tej odpowiedzialności przez wysunięcie koncepcji matki jako figury pierwotnego kastratora. Klein pisze:

Matka jest odpowiedzialna za traumy stanowiące etap rozwoju kompleksu kastracji, dlatego w wypadku obu płci na najgłębszym poziomie nieświadomości to ona budzi największy lęk jako kastrator (Klein, 1926: 130, przyp. 1).

Koncepcja kastracji jest przedmiotem licznych debat pośród psychoanalityków. W wielu przypadkach lęk kastracyjny rozumie się jako symboliczną reprezentację ogólniejszego i powszechnego lęku przed ukróceniem samekspresji i poczucia kontroli. Z tego punktu widzenia matkę można postrzegać jako pierwszą figurę dyscyplinującą, a zatem frustrującą dziecko, zagrażającą jego omnipotencji. W odniesieniu do męskiego lęku przed matką Rheingold pisze:

W klasycznej teorii utrzymuje się, że chłopiec obawia się kastracji przez ojca jako kary za swoje seksualne zainteresowanie matką. Moje kliniczne doświadczenie tego nie potwierdza. On obawia się matki [...]. Matka opiekuje się dzieckiem i dyscyplinuje je, i to jej stosunek do funkcji wydalania i organów płciowych oraz autoerotycznej aktywności dziecka determinuje jego obawy [...]. Powodem, dla którego niektórzy pacjenci przypisują pierwotną rolę ojcu, jest skłonność do przemieszczenia źródła zagrożenia. Jednakże jest to regułą w moim doświadczeniu, że pacjent wskazuje na matkę jako na źródło jego okaleczenia (Rheingold, 1964: 86).

Kolejnym powodem lęku przed matką, oprócz jej dyscyplinującego ograniczania samoekspresji dziecka, jest lęk przed poczuciem zależności od niej. Ten rodzaj lęku analizował Donald Winnicott, który twierdził, że powszechny brak uznania absolutnej zależności na początku życia przyczynia się do lęku przed kobietą, który jest udziałem zarówno mężczyzn, jak i kobiet (Winnicott, 1975: 304). Winnicott przestrzega, że jeżeli w społeczeństwie nie ma autentycznego uznania roli matki, to musi się rodzić obawa przed zależnością, a ta obawa czasami przyjmuje formę lęku przed kobietą, w innych przypadkach zaś przejawia się w słabo rozpoznawalnych formach, zawsze w pewien sposób zawierających lęk przed dominacją (Winnicott, 1986: 125). Koncepcja Winnicotta „wystarczająco dobrej matki” w zamierzeniu autora miała, z jednej strony, odbarczyć kobiety od lęku przed własną macierzyńską nieadekwatnością, a z drugiej, dostarczyć wskazówek, jak wpływać na prawidłowy rozwój dziecka. Wydaje się jednak, że Winnicott nie doceniał wpływu presji środowiska na diadę matka–dziecko (por. Jacobs, 2007: 189-190), a więc na modelujący wpływ społecznych i symbolicznych reprezentacji macierzyństwa. Nie doceniał też tego, co Joan Raphael-Leff określa jako „łańcuch tansgeneracyjnych reprezentacji”, w tym kontekście – reprezentacji macierzyństwa (Raphael-Leff, 2002: 54).

Lęk przed zależnością od kobiety zupełnie inaczej wyraża się w dzieciństwie i w życiu dorosłym. Ten pierwszy lęk wiele ma wspólnego z lękiem anihilacyjnym, opisywanym przez Klein w następujący sposób:

Od początku rozwoju psychicznego zachodzi stała korelacja między realnymi obiektami i tymi osadzonymi w ego. Z tego powodu opisany właśnie lęk przejawia się w przesadnym utrwaleniu dziecka na matce lub osobie, która się nim opiekuje. Nieobecność matki budzi w dziecku lęk, że zostanie wydane w ręce złych obiektów – zewnętrznych lub wewnętrznych – i że stanie się tak albo z powodu jej **śmierci**, albo gdy wróci przemieniona w „**złą**” matkę” (Klein, 1935: 263)⁵⁹.

Druga forma lęku pojawia się w miarę dojrzewania self i mechanizmów zapewniających samoszacunek. Być może ta forma lęku przed zależnością jest nawet większa w przypadku mężczyzny niż kobiety⁶⁰. Zastanawiające jest to, co zauważa Karen Horney, pisząc o wzajemnych lękach wobec siebie u obu płci. Według niej męski lęk przed kobietą jest genitalno-narcystyczny, a kobiecy przed mężczyzną – fizyczny (Horney, 1933: 152–153). Horney podkreśla, że dewaluacja kobiet jako sposób radzenia sobie mężczyzn z własnym lękiem przed nimi pomaga mężczyźnie budować męskie poczucie wartości. Przyznanie się do lęku przed kobietą jest dla mężczyzny o tyle trudne, że oprócz uznania istnienia lęku jako takiego dodatkowo świadomość tego konkretnego lęku stwarza zagrożenie dla samych podstaw jego poczucia wartości (Horney, 1932: 125). W podobny sposób Anthony Giddens opisuje męski lęk przed utratą poczucia własnej wartości, twierdząc, że:

⁵⁹ Warto przy okazji zauważyć, że Klein mówi o matce albo o osobie, która opiekuje się dzieckiem, stąd wielorakie matkowanie, o ile jest ono patologiczne, może równie dobrze jak relacja z biologiczną matką doprowadzić lęk przed kobietą do poziomu fobii. Por. moją dyskusję też Kurtza na temat wielorakiego matkowania, w rozdziale 6, w trzeciej części niniejszej pracy.

⁶⁰ Pomijam w tym momencie dyskusję na temat tego, dlaczego tak miałoby być, jako że taka dyskusja wymagałaby prześledzenia różnych teorii na temat odmiennych linii rozwojowych w przypadku kobiet i mężczyzn.

[...] dla osobnika płci męskiej zachowanie podstawowego zaufania już od najwcześniejszego dzieciństwa wiąże się z panowaniem i kontrolą, w tym z samokontrolą, co wynika z wypartej zależności emocjonalnej od kobiet. Potrzeba odreagowania tych wypartych pragnień lub zniszczenia ich obiektu kłóci się z potrzebą miłości. Stąd bardzo wielu mężczyzn odsuwa się od kobiet, w zaangażowaniu widząc pułapkę, a skala agresji wobec kobiet może przyjąć niespotykane rozmiary (Giddens, 2007: 183–184).

Jedną z często podawanych przyczyn zarówno mizoginii, jak i ginefobii jest zawiść o kobiece funkcje rozrodcze. O męskiej zawiści o kobiecą zdolność do rodzenia dzieci pisze już Melanie Klein. Klasyczne analizy kulturowych przejawów tej zawiści analizuje Bruno Bettelheim (1989). Podstawowym narzędziem radzenia sobie z ową zawiścią jest negowanie wartości kobiecości jako takiej. W odniesieniu do powyższego Winnicott wspomina o „masowym urojeniu mężczyzn”, które każe im podkreślać „wykastrowany” aspekt kobiecej osobowości. Winnicott twierdzi, że męska zawiść wobec kobiet jest silniejsza niż kobieca zawiść wobec mężczyzn (Winnicott, 1963: 187).

Istotną przyczyną lęku przed matką może być obawa o jej utratę (Bowlby, 1969, 1970, 1983; LeVine, 1990) lub o utratę jej miłości (M. Klein). W tym drugim przypadku nasilają się akty reparacyjne, charakterystyczne dla osiągnięcia pozycji depresyjnej. Jedynie w przypadku maniakalnej reparacji możemy mówić o patologii. W zdrowych aktach reparacyjnych przeważa już nie tyle lęk, ile wola naprawy uszkodzonego obiektu matczynego. Lęk o utratę matki (utratę obiektu, ale nie miłości obiektu), przynajmniej w kleinowskim rozumieniu, wiąże się z innymi negatywnymi stanami afektywnymi, np. z zawiścią, i jako taki pojawia się on w zawoalowanej formie również w kontekście mizoginii.

Psychoanalityczne rozważania na temat źródeł lęku przed kobietą warto uzupełnić analizami kulturowych i społecznych reprezentacji lęku przed kobiecością. O ile kobiecość postrzega się w perspektywie przynależnych jej biologicznie prerogatyw, takich jak zdolność do rodzenia dzieci, o tyle jednym z istotnych źródeł społecznego lęku mężczyzn przed kobietami może być ograniczenie kontroli nad kobiecą seksualnością. Płodność powszechnie symbolicznie wiązana z kobiecością wiąże się z dobrostanem, szczęściem, fortuną⁶¹ oraz możliwością rozciągnięcia kontroli pewnej grupy nad inną poprzez kontrolowanie własnego potomstwa i tworzenie aliansów rodzinnych. Lęk przed kobiecą seksualnością jest również lękiem przed utratą kontroli nad seksualnością kobiecą, tak więc ta ostatnia jest odpowiednio tabuizowana w społeczeństwach kontrolujących seksualność kobiet. Tylko wtedy tę seksualność można używać w kontekście męskiej dominacji w procesie budowania struktur statusowych i tożsamości męskiej. W tym sensie w teoriach podkreślających problematyczność męskiej tożsamości w oczywisty sposób pojawia się problem kontroli kobiecej seksualności i pewna sztywność w odniesieniu do genderowych ról społecznych. Lęk o utratę kontroli nad kobiecą seksualnością najczęściej jest przemieszczany na lęk przed kobiecą fizjologią, która – w związku z logiką łączenia lęku i wrogości – jest postrzegana jako zagrażająca. W symbolicznym obrazie otrzymujemy rezultat końcowy: przekonanie

⁶¹ Por. indyjskie koncepcje *śrī* i *lakṣmī* (*śrī*, *lakṣmī*), rozumianej jako pożądaný dar losu, przypadłościowa cecha osoby, uposażenie statusowe, a jednocześnie personifikowanej jako bogini (Kinsley, 1988; Sonde, 1998).

o niebezpiecznej dla mężczyzn kobiecej nieczystości, skalaniu. Tak więc podstawowe rodzaje tabu nakładane na kobiecość wiążą się ze zjawiskami fizjologicznymi, które są mężczyznom niedostępne: z menstruacją, ciążą, porodem i położeniem. Lęk przed odmiennością funkcji kobiecych jest też pochodną lęku mężczyzn przed tym, co postrzegają jako anomalie w odniesieniu do własnej modelowej dla nich fizjologii.

Mary Douglas zaproponowała dwa wyjaśnienia tabu kobiecych, których funkcjonowanie badała w kulturze łowieckiej społeczności Lele. Warto przybliżyć główne wątki krytyki Evana Zuesse'a odnoszącej się do podanych przez nią wyjaśnień, jako że tezy zarówno Douglas, jak i Zuesse'a doskonale ilustrują ogólniejszy problem związku pomiędzy tabuizacją kobiecości a męskim lękiem przed kobietą seksualnością. Jak wspomnieliśmy powyżej, Douglas podała dwa tłumaczenia istnienia kobiecych tabu w kulturze Lele. Pierwsze odnosi się do związku tabu kobiecych z kontrolą społeczną mężczyzn, drugie zaś do kontroli porządku symbolicznego, polegającej na separacji tego, co w taksonomii tej kultury jest określane jako źle uformowane bądź anomalne (Douglas, 2006: 149–153). To pierwsze wyjaśnienie odrzuca Evan Zuesse, dowodząc, że:

Studia międzykulturowe pokazują, że o ile niektóre kultury wyjaśniają tabu menstruacyjne jako wiążące się z kobiecym „niebezpieczeństwem” i „świętym skalaniem”, o tyle inne wyjaśniają te same tabu jako powstałe ze świętej i mistycznej mocy. Rytuały i skojarzenia z mocą sakralną pozostają te same. Różnice w wierzeniach nie mogą być po prostu kojarzone ze społecznościami, w których kobiety są skrajnie podporządkowane mężczyznom lub od nich niezależne (Zuesse, 1985: 66–67).

Zuesse wydaje się zapominać, że choć krytykuje funkcjonalne wyjaśnienia Douglas, to sam popełnia błąd, mówiąc o „tych samych tabu” w różnych społeczeństwach dysponujących przecież różną siatką taksonomiczną i systemami symbolicznymi. Faktem pozostaje, że wszędzie tam, gdzie społeczny status kobiet jest podrzędny w stosunku do męskiego, owe tabuizowane objawy są wykorzystywane do manipulacji ideologiczno-społecznych bądź w formie otwartych represji, bądź w formie perswazji opartej na odwoływaniu się do samokontroli, samopoświęcenia się oraz poczucia wstydu kobiet. Wyjaśnianie tabu menstruacyjnego za pomocą kategorii mistycznej mocy jest po prostu zabiegiem ideologicznym i często perswazyjnym. Drugie wyjaśnienie Douglas tabu kobiecych u Lele nie wyklucza pierwszego. To drugie tłumaczenie zwraca uwagę na możliwe źródła kulturowego lęku przed kobietami jako istotami czasowo i periodycznie znajdującymi się w sytuacjach liminalnych. Społeczno-ekonomiczny status kobiet Lele wiąże się z ich wartością: w poligynicznej społeczności Lele są one walutą, za pomocą której dokonuje się transakcji ekonomicznych i zawiera się męskie alianse. Jak powiada Douglas, „całe ich [mężczyzn] życie społeczne było zdominowane przez instytucję wypłaty wynagrodzenia za przeniesienie praw do kobiet”. Kobiety są też dysponentkami płodów rolnych i do pewnego stopnia mogą społecznie dysponować swoją osobą (np. częstą praktyką są inicjowane przez kobiety rozwody). To powoduje, że ich partnerzy muszą odnosić się z wielką atencją do nich i ich matek. Mężczyźni Lele konkurujący z sobą o kobiety mają wystarczająco wiele powodów do niezadowolenia i obaw o utratę prestiżu i statusu ekonomicznego. Do tego dochodzi kulturowo motywowany lęk przed wspomnianą „liminalnością” kobiet. W związku z obiema powyższymi motywacjami mężczyźni poszukują ideologicznych kompensacji. Ale

ideologiczne kompensacje mężczyzn Lele będą odmienne od tego typu kompensacji np. hindusów zarówno ze względu na odmienną społeczno-ekonomicznego statusu kobiet, jak i odmienną symboliczną reprezentację kobiecości w obu rozważanych społeczeństwach i kulturach. Wielu badaczy zwraca uwagę na ten aspekt tabuizacji kobiecych funkcji fizjologicznych, który odnosi się do zakładanej męskiej zawiści o generatywność kobiet. Moim zdaniem jeśli zakłada się związek między liminalnością, kobietą a generatywnością, to taka zawiść lub lęk przed utratą kontroli czy znaczenia w sferze reprodukcyjnej mógłby być uzasadniony. Środkiem zaradczym redukującym bądź eliminującym tę domniemaną przewagę kobiet jest rytualna kompensacja odczuwanego przez mężczyzn niedostatku generatywności oraz rytualna kontrola kobiecej generatywności. Przyjrzyjmy się obserwacji Bruna Bettelheima odnoszącej się do zazdrości u obu płci o narządy płciowe posiadane przez płć przeciwną. Bettelheim pisze:

Praktyki te wskazują równie wyraźnie jak rytuały chłopców, że zazdrość o płć odmienną, właściwa istotie ludzkiej, wywołuje chęć posiadania organów podobnych do takich, jakich samemu się nie ma, oraz pragnienie, aby zyskać władzę i kontrolę nad narządami osób odmienną płci (Bettelheim, 1989: 282).

Zgodziłabym się z Bettelheimem w sprawie ogólnoludzkiego pragnienia zdobycia władzy i kontroli, ale nie tyle nad czyimiś narządami płciowymi, ile raczej nad innymi jednostkami ludzkimi. W tym sensie kobieta może stanowić konkurencję dla mężczyzn albo raczej kobiety mogą stanowić konkurencyjną grupę dla mężczyzn, stojącą na drodze do ich roszczeń społecznych i ekonomicznych. Innym, choć równie interesującym problem jest to, w jakich symbolicznych formach te roszczenia się wyrażają. Mary Douglas zwróciła uwagę na socjologiczny wymiar wierzeń w to, że kobieta menstruująca stanowi zagrożenie. Jak pisze Douglas:

Żeby zrozumieć tego rodzaju wierzenia, musimy postawić się w sytuacji mężczyzn, którego losy w rzeczywistości pokrzyżować mogą kobiece sztuczki i niewierność. W wypadku takiego mężczyzn wierzenia te można uznać za symboliczny wyraz kilku rzeczy, które uważa on za ważne w sferze społecznej. Wierzenia w niebezpieczeństwa związane z menstruacją mogą się przydać, by:

1. *potwierdzić wyższość mężczyzn*. Wyrażone jest to w koncepcjach dotyczących czystości i nieczystości. Wyraz kobiecej nieczystości to wyraz kobiecej niższości, a ta może mieć zupełnie podstawowe znaczenie z perspektywy czyjejś żony w dowolnie wybranym czasie.

2. *potwierdzić rozdzielność męskiej i kobiecej sfery społecznej*. Bywa, że mężczyźni chcą wyznaczyć jasne granice kobiecego mieszania się w męskie sprawy albo też wierzenia odzwierciedlają *de facto* istniejący podział na męską i kobiecą sferę zainteresowań. Wymaganie, by menstruująca kobieta nie opuszczała miejsc przeznaczonych dla kobiet, może się dobrze do tego nadawać. Obarczanie jej niewagi w tym zakresie winą za jego niepowodzenie podczas połowu ryb, polowania czy prac rolniczych jest sposobem użycia kosmosu w celu nałożenia ograniczeń na ludzi [...].

3. *zaatakować rywala*. Bywa, że kobiety przejmują te wierzenia i używają ich przeciwko sobie nawzajem. Lele wierzą, że jedzenie przygotowane przez menstruującą kobietę jest niebezpieczne, a kobiecie zdarza się posługiwać tym wierzeniem, by obwinąć o nieszczęścia rodzinne inne żony, z którymi rywalizuje (Douglas, 2006: 256–257).

Douglas dodaje jeszcze czwartą możliwość, w jaki sposób wierzenie w zagrożenie menstruacją może posłużyć do manipulowania sytuacją społeczną: jest nią roszczenie

sobie pretensji do szczególnego związku. W tym przypadku mężczyzna solidaryzujący się z tabuizowaną menstruującą kobietą przestrzega obowiązujących go w tej sytuacji tabuizujących ograniczeń (powstrzymywanie się od pewnych czynności, tabu dotykowe), a czyni to w celu publicznego potwierdzenia swoich małżeńskich roszczeń do kobiety. Tę czwartą możliwość Douglas ilustruje przykładem zachowań Hadza, plemienia myśliwych z Tanzanii, wśród których więzi małżeńskie są słabe, a kobiety są seksualnie i ekonomicznie niezależne od mężczyzn (Douglas, 2006: 259). W podobny sposób Douglas interpretuje instytucję kuwady: nie jako upodobnienie się mężczyzn do kobiet w ich generatywnych zdolnościach, ale jako potwierdzenie praw do żony i dziecka oraz symboliczny akt ustanowienia społecznej symetrii (Douglas, 2006: 261–266)⁶².

Funkcjonalistyczne wyjaśnienie kobiecych tabu przez Mary Douglas budzi wiele zastrzeżeń. Trzeba jednak zauważyć, że badaczka jest świadoma niebezpieczeństwa traktowania rytuału jako środka czysto społecznej manipulacji. Twierdzi ona zatem, że: „obrzędy plemienne są używane albo przez jednostkę, by zmusić do czegoś drugiego człowieka w konkretnej sytuacji społecznej, albo przez wszystkich członków wspólnoty, by wyrazić wspólną wizję społeczeństwa” (Douglas, 2006: 265). Na temat użycia rytuału jako kulturowego środka manipulacji symbolicznymi reprezentacjami kobiecości, a w szczególności jego wykorzystania jako środka egzorcyzmowania aspektów kobiecości budzących lęk w kontekście kultury hinduskiej, piszę obszerniej w rozdziale 8 czwartej części niniejszej pracy.

Kolejną możliwą przyczyną warunkującą zjawisko ginefobii jest lęk przed intymnością. Nie jest to lęk specyficzny dla mężczyzn, ale narzucane role genderowe często obligują ich do zachowania dystansu emocjonalnego wobec kobiet. W studiach psychologicznych nad zjawiskiem intymności podkreśla się, że lęk przed zaangażowaniem się emocjonalnym jest związany z lękiem przed zależnością; w studiach socjologicznych wskazuje się głównie obawy o możliwy dysrupcyjny wpływ emocjonalnego zaangażowania na kruchość procesu budowania tożsamości. Jak ujmuje to Giddens:

Na poziomie psychologicznym problemy mężczyzn z intymnością są spowodowane przede wszystkim przez dwa czynniki: 1) schizmatyczne postrzeganie kobiet, którego źródło można się doszukiwać w nieświadomym uwielbieniu dla matki oraz 2) kulejącą narrację tożsamościową (Giddens, 2007: 158).

Niezwykle ciekawe spojrzenie na społeczne mechanizmy regulujące relacje pomiędzy intymnie powiązaną parą a społeczeństwem znajdujemy u Kernberga w jego analizie zdrowia i patologii intymnych związków. Jak pisze Kernberg:

Według mnie ideologiczny wymiar wszystkich kultur jest ze swej istoty wymierzony bezpośrednio w intymność pary. W naturze każdej kultury leży podejmowanie prób kontrolowania zasadniczo buntowniczej i ze swej istoty aspołecznej natury związku takiego, jakim go postrzega konwencjonalne otoczenie. Brak zależności pary od społecznych konwenansów może mieć kluczowe znaczenie dla przetrwania w warunkach konfliktu [...]. Oczywiście to prawda, że gdy wyjątkowo silne wypaczenia w ustaleniu rozdzielnych związków z obiektem z przeszłości

⁶² Na temat tabu menstruacyjnego w różnych kulturach i ich związku ze zmiennymi społecznymi zob. Montgomery (1974).

zagrożają fizycznej lub emocjonalnej integralności jednego lub obojga partnerów, zwyczajna społeczna rzeczywistość może uchronić ich od groźnego, nawet zagrażającego życiu, upadku. Jest tak jednak w zdecydowanej mniejszości przypadków. U większości par nieświadome konflikty mogą z zewnątrz przypominać wojny ideologiczne z następczymi komplikacjami dla związku, gdy złote standardy konwenansów stają się sztywnymi sloganami ograniczającymi elastyczność potrzebną przy rozwiązywaniu konfliktów (Kernberg, 1998: 120).

Zarówno Kernberg, jak i Giddens (2007) wskazują na pewną ambiwalencję społeczną, którą budzi model romantycznej miłości. W wielu kulturach obserwuje się ideologiczne rozszczepienie obrazu romantycznej miłości, co skutkuje szczególną ambiwalencją w odniesieniu do intymności małżeńskiej. Istnieje pewna prawidłowość odnosząca się do kultur opartych na ideologii patriarchalnej. Wyraża się ona promowaniem kohezji w obrębie rodziny i klanu kosztem małżeńskiej intymności. W kulturze hinduskiej ta prawidłowość zostaje przełożona na konkretną i sztywną etykietę oraz nakazy dotyczące sposobów interakcji małżonków między sobą, a także pomiędzy małżonkami a najbliższymi krewnymi w hinduskiej rodzinie rozszerzonej. Interesujący fakt, zauważany przez antropologów i socjologów badających hinduską rodzinę, wiąże się ze wzrostem intymności i swobody w ekspresji pomiędzy małżonkami w miarę małżeńskiego „stażu”, a więc także w miarę zmniejszającego się lęku grupy rodzinnej przed intymnością mogącą zaburzać strukturę rodziny patriarchalnej, szczególnie młodych małżonków (Derné, 1994a).

4.3. Dobra matka, zła kobieta. Czy istnieje wrodzona natura kobiety?

Analiza reprezentacji kobiecości w kulturze hinduskiej ujawnia występowanie niezwykle ostrego rozszczepienia tych reprezentacji: z jednej strony na „dobrą matkę” i „złą kobietę”, z drugiej strony na „dobrą kobietę” i „złą matkę”. Mechanizmy reprodukcji kulturowej podtrzymują to rozszczepienie przez idealizację tego, co dobre, i egzorcyzmowanie tego, co złe. Idealizowane reprezentacje kobiece są promowane jako elementy budulcowe kobiecej tożsamości. Egzorcyzmowane aspekty kobiecości, takie jak jej potencjalnie niebezpieczna seksualność, zdolność do buntu przeciw narzucanym jej rolom społecznym lub możliwość szkodenia przez nią interesom klanu, do którego wchodziła jako młoda mężatka, nie wyrażały się tylko w tworzeniu norm społecznych. Odzwierciedlenie zakazów i nakazów, a przede wszystkim ideałów kobiecości i jej negatywów, znajdujemy w symbolicznych reprezentacjach kobiecości. W swoich interesujących rozważaniach na temat seksualności kobiet w świecie hinduskim Frédérique Marglin (1985) wskazała na konflikt dwóch odrębnych sposobów wartościowania stosowanych przez ortodoksję w stosunku do kobiecej mocy. Z jednej strony kobiecą moc wartościuje się poprzez dychotomię tego, co pomyślne i niepomyślne. Pomyślne jest to, co sprzyja odnowie, regeneracji, wzrostowi. Pomyślna jest płodność kobiet, niepomyślna bezpłodność. Pomyślna jest zatem płodna mężatka, a niepomyślna – kobieta

bezpłodna lub wdowa. Z drugiej strony na kobiecość nakłada się kategorię czystości i nieczystości. Podobnie jak w wielu innych kulturach na cykle biologiczne kobiety (w szczególności menstruację), jak i na naturalne fenomeny związane z macierzyństwem (poród, połóg) wyprojektowano negatywną wartość nieczystości. Skrzyżowanie kategorii pomyślności/niepomyślności z kategorią czystości/nieczystości spowodowało, że pewne akty i stany kobiece nabrały niezwykle ambiwalentnych cech. I tak np. kobieta ascetka jest jednocześnie czysta i niepomyślna, a kobieta menstruująca – nieczysta i pomyślna. Ambivalentną postacią kobiecą, z natury rzeczy, jest matka i dziewica. Obie te figury reprezentują kobiecą seksualność, ale podczas kiedy ta pierwsza jest poddana męskiej kontroli (przez małżeństwo i macierzyństwo), ta druga pozostaje potencjalnym zagrożeniem dla tej kontroli. Potencjalnie otwarta natura symbolicznej kobiecości oraz kłopoty z jej zaklasyfikowaniem rodzą poczucie męskiej niepewności i zagrożenia wobec niej oraz wzmagają poczucie nieufności i wrogości (Hays, 1964; Gilmore, 2003). Potencjalna moc kobieca – niekontrolowana – w męskich fantazjach przemienia się w moc szkodzenia i jako taka jest atakowana. Mary Douglas zauważa, że „przypisywanie ukrytej mocy szkodzenia jest samo w sobie bronią używaną w atakowaniu” (Douglas, 1991: 726). Przypisywaną kobiecie skłonność do szkodzenia mężczyznom czasami reifikowano w istotną, wrodzoną cechę domniemanej kobiecej natury. Szkodzenie i potencjalne zagrożenie męskiej integralności lub życia są podstawowymi tematami hinduskiej wyobraźni symbolicznej: obcowanie z kobietą stwarza stan zagrożenia, w sensie psychicznym i fizycznym. W tym pierwszym – ze względu na domniemaną wrodzoną złą naturę kobiety, w tym drugim – ze względu na kalającą nieczystość reprezentowaną przez jej fizjologię.

Ortodoksi hinduscy często spekulowali na temat domniemanej wrodzonej natury kobiecej (*strīsvabhāva*) oraz na temat społecznych konsekwencji jej istnienia i przejawiania się. Uderzającą cechą takich spekulacji było zestawianie negatywnych obrazów wrodzonej natury kobiety z pozytywnymi obrazami kobiecych ról społecznych. Redukowanie kobiecych tożsamości do ideologicznie skonstruowanych ról kobiecych stało się zabiegiem powszechnym w literaturze dharmasastr oraz w dydaktycznych partiach eposów i puran – wszędzie tam, gdzie opisywano ideały kobiecości oparte na ich boskich prototypach, w szczególności Sity i Parwati, wzorcowych żonach hinduskich bogów (Kishwar, 2003; Leslie, 1991; Pauwels, 2008). Jak słusznie zauważyła Julia Leslie, problem z kobiecością w hinduskiej kulturze zaczyna się wtedy, gdy następuje kolizja pomiędzy naturą czy osobowością konkretnej kobiety a narzucanymi jej przez społeczność funkcjami. Każdą rozbieżność między stanem rzeczywistym a idealnym sprowadzano do kwestii działania wrodzonej złej natury kobiety (Leslie, 1986: 43, 45). Wychwalano role kobiece: cnotliwych matek, siostr i córek biegłych w domowych obowiązkach. Takie kobiety należało otaczać szacunkiem, jeżeli mężczyźni chcieli, by przeprowadzane przez nich rytuały religijne były skuteczne (*Manu*, III. 57). Wierzano, że brak szacunku dla takich kobiet może obudzić w nich skłonność do zemsty oraz użycia czarnej magii (*Manu*, III. 58). Wierzenie, według którego niedoceniana kobieca „dobroć” wymuszona rolą karmicielki i opiekunki może łatwo zamienić się w szkoderstwo, jest niezwykle interesującym motywem powtarzającym się również poza kontekstem odniesienia do realnej kobiecości. Replikę tego wierzenia można łatwo

odnaleźć w kompulsywnej czci ambiwalentnych bóstw śaktyzmu oraz legendach na temat magiczności i „hipnotycznej” natury jaksziń, jogiń, dakiń itd.

Wrodzone zło, jako uposażenie natury kobiecej, łączono z jej „naturalnym” stanem bycia śudrą, istotą, która swój niski status i stan nieczystości zawdzięcza grzechom popełnionym w poprzednim wcieleniu (*Manu*, XII. 3.9). Prawodawcy dostrzegali pewną trudność w przypisywaniu nieczystości i zła wrodzonej naturze kobiety. Trjambakajadźwan był jednym z tych, którzy ten pogląd uzasadniali logicznie. Dowodził, że jeżeli kobieta byłaby zła i nieczysta z natury, to nie byłoby powodu, dla którego miałyby ona być zainteresowana współpracą, przestrzeganiem kobiecych obowiązków (*strīdharma*) i nakazów religijnych. Jednocześnie, tym razem już w zgodzie z tradycją, przypisywał kobiecie zmienność, słabość charakteru i skłonność do grzechu. Z tych powodów, dla dobra wszystkich, kobiety powinny być pouczane, kontrolowane i poddawane autorytetowi mężczyzn (por. Leslie, 1989: 246–272). Na tle tych powszechnych w literaturze obyczajowo-społecznej opinii na temat wrodzonego zła kobiety zaskakuje wypowiedź encyklopedysty, astrologa i matematyka, bramina Warahamihiry (Varāhamihira), autora pochodzącej z VI wieku *Bṛhatsanhity* (*Brhatsamhitā*). Warahamihira odrzuca tezę o wrodzonej grzeszności kobiety, określając ją jako wyrosłą na glebie powszechnych przesądów. W konkluzji swojej argumentacji podkreśla, że liczba i jakość złych opinii o kobietach nie odzwierciedla prawdy na temat domniemanej złej natury kobiety, ale raczej prawdę na temat beczelności złych mężczyzn (Leslie, 1986: 47–48).

Lęk przed skalaniem pochodzącym od substancji nieczystych jest wyrazem skuteczności religijnej symboliki skalania w kulturze hinduskiej oraz mechanizmów ideologicznych leżących u podłoża segregacji i hierarchizacji społecznej. W przypadku tabuizowania kobiecej fizjologii do ogólnych lęków przed skalaniem dołączają się również typowe lęki mężczyzn przed kobietami i ich fizjologicznymi wydzielinami. W ten sposób powstaje cały niezwykle złożony system symboliczny kontenerujący owe lęki, wyrażający się w mitycznym uzasadnieniu sytuacji wykluczenia (Murti, 1994; F. Smith, 1991) oraz dostarczający zarówno rytualnych środków zabezpieczania przed sytuacjami zagrożenia, jak i środków zaradczych w przypadku naruszenia tabu chroniących mężczyznę (Bennett, 1983; Buckley i Gottlieb, 1988; Carman i Marglin, 1985; Ferro-Luzzi, 1974; Rettakudi Nagarajan, 2007).

Powszechne wierzenia dotyczące zagrożeń, jakie niesie dla mężczyzny choćby przypadkowy kontakt z menstruującą kobietą, są ciągle bardzo silne w społeczeństwie hinduskim pomimo dokonujących się zmian rytualnych i towarzyszących im przeobrażeń w symbolicznych i medycznych reprezentacjach menstruacji (Ullrich, 1992). Vijaya Rettakudi Nagarajan w na wpół autobiograficznym eseju antropologicznym tak opowiada o swoim doświadczeniu potęgi męskiego lęku przed tabu menstruacyjnym w kulturze tamilskiej:

Kiedykolwiek myślę o czasie menstruacji, przypomina mi się zabawny obraz: mój ojciec odstepujący od nas, kiedy w trakcie zabawy wyciągałyśmy do niego ręce ponad granicą naszych rytualnie wyznaczonych, zanieczyszczonych przestrzeni i sięgałyśmy do jego rytualnie czystej przestrzeni. On cofał się, błagając, abyśmy przestały, oraz powtarzał z lękiem i rozdrażnieniem: „nie dotykaj mnie, nie podchodź bliżej”, jak gdyby przecięcie się przestrzeni rytualnie czystej

i nieczystej sprawiało mu ogromny ból lub niszczyło go w jakiś sposób. Jako nastolatka czułam się potężna, kiedy pomyślałam, że ojciec się mnie boi dlatego, iż jestem kobietą, i stałam się turam. Intrygowało mnie to, że „dotyk” był sam w sobie niebezpieczny [...]. Zastanawiając się nad tym doświadczeniem, nietrudno zauważyć, że ten rodzaj cielesnego doświadczenia rytualnego zanieczyszczenia wiąże się z mieszaniną pozytywnych i negatywnych walencji wyrażanych w pojęciach kobiecej sakralności i rytualnej mocy (Rettakudi Nagarajan, 2007: 95).

Przekonanie o kalającej, a jednocześnie posiadającej niezwykle moc magiczną krwi menstruacyjnej było jeszcze do niedawna powszechne w kulturze hinduskiej, zarówno wśród mężczyzn, jak i kobiet, co potwierdza przytaczana przez Doranne Jacobson niezwykle porada, jaką jedna z mężatek udzieliła menstruującej po raz pierwszy dziewczynce. Respondentka Jacobson jako dorosła już kobieta wspominała ten epizod, kiedy żona jej kuzyna poinstruowała ją, aby ukryła używane podkłady zabrudzone krwią menstruacyjną pod kamieniem lub w gęstych krzakach, tak aby „nikt nie mógł ich dotknąć i użyć ich do magii i żeby nie mogły one sprawić nikomu kłopotu” (D. Jacobson, 2006: 63).

4.4. Horror uwiedzenia i gniewna twarz Wielkiej Matki

Idealizowane aspekty „dobrej matki” w każdej kulturze mają zawsze swój negatyw w postaci „złej matki”, na którą składa się kulturowo uwarunkowany zestaw reprezentacji. Jak pisze Kakar, w większości te reprezentacje są funkcją relacji pomiędzy płciami w określonym społeczeństwie. W społeczeństwie patriarchalnym dodatkowo odzwierciedlają one nieświadomą ambiwalencję matki wobec syna (Kakar, 1981: 89). Moim zdaniem do tego jednostronnego obrazu zarysowanego przez Kakara należałoby jeszcze dodać kolejny, być może krytyczny aspekt tworzenia się takich reprezentacji: nieświadome fantazje dzieci obu płci w stosunku do figury matki. Bez takiego założenia przedstawienie relacji syn–matka jest zbyt jednostronne, a w konsekwencji powstaje obraz kobiecości przefiltrowany wyłącznie przez nią. Konsekwencje takiego podejścia widać w tezach Kakara, który podkreśla, że we wszystkich społeczeństwach obraz „złej matki” łączy dwa podstawowe tematy: agresywną destrukcję i seksualne żądania lub pragnienia, ale, jak dodaje, w indyjskim społeczeństwie jako całości agresywny wymiar matczynych uczuć w stosunku do chłopca jest stosunkowo słaby. Tematem przewodnim w hinduskich reprezentacjach matki pozostaje dla Kakara sfera niezaspokojonych erotycznych potrzeb i niespokojnych, uwodzicielskich impulsów (Kakar, 1989: 90). Kakar zwraca uwagę na niebezpieczeństwo odwrócenia ról emocjonalnych w relacji matka–syn w kulturze hinduskiej, w której syn służy jako obiekt własnych niezaspokojonych pragnień i potrzeb matki (Kakar, 1989: 88–89). To bardzo mocna teza, która niejako nakłada piętno narcyzmu na hinduską matkę. Syn jawi się w psychoanalitycznym obrazie Kakara jako niewinna ofiara matki, przestraszona jej przygniatającą bliskością i sfrustrowana własną niezdolnością do podźwignięcia trudnego zadania emocjonalnego,

jakie stawia przed nim matka. Chłopiec jest dodatkowo konfrontowany ze społecznym ideałem „dobrej matki”, który, jak twierdzi Kakar, w połączeniu z jego własną nieświadomą wiarą w ochronną dobroć matczyną wzmacnia ów negatywny archetyp zakorzeniony w nim i będący rodzajem jego prywatnego, sekretnego przekonania. W myśl tego przekonania kobieta/matka jest niegodna zaufania, rozwiązła i zagrażająca z powodu swojej niezaspokojonej, zanieczyszczającej seksualności (Kakar, 1989: 93). Jednostronność też Kakara na temat hinduskiej kobiety i matki, jak już wspomniałam, była wielokrotnie krytykowana. To, co wydaje się interesujące w tezach Kakara, to nie tyle przedstawianie lękowych fantazji hinduskich mężczyzn jako spowodowanych psychologicznymi konsekwencjami patriarchalnego modelu rodziny hinduskiej i związanej z tym „patogennej” relacji matka–syn, ile raczej pomniejszanie wagi własnych agresywnych fantazji dziecka, w tym przypadku syna, w stosunku do matki. A przecież zarówno ambiwalencja uczuć matki, odczuwana przez dziecko, jak i własna ambiwalencja dziecka w stosunku do matki są siłą napędową fantasmagorycznych obrazów kobiecości. Prawdą jest to, że w kulturze hinduskiej obraz matki, tej dobrej i tej złej, w dużej mierze jest pochodną męskich reprezentacji relacji dziecko (syn) – matka, ale nie jest już prawdą to, co twierdzi Kakar, że owe reprezentacje są w całości pochodną postrzeganej przez chłopca ambiwalencji matki w stosunku do niego. Ambiwalencja syna wobec matki jest równie ważną przyczyną poszukiwania sposobów kontroli figury matczynej. Obrony psychiczne, które wyrażają się w języku prywatnych fantazji i publicznych symboli, wiążą się nie tylko z lękiem o utratę miłości obiektu, ale też z lękiem przed własną zawiścią wobec kreatywnych i generatywnych zdolności matki i kobiety jako takiej. W mitach powtarza się motyw męskiego lęku przed seksualnością matki, uwiedzeniem przez nią, ale także przed jej destruktywnością. Interesującym motywem mitycznym jest gniew Wielkiej Matki, który, choć niepohamowany i „niecywilizowany”, zawsze jakoś odnosi się do jej odpowiedzi emocjonalnej na „męską” arogancję, pychę i łamanie ustalonych praw. Łamanie praw czystości, przekraczanie tabu kalają mężczyznę, wykluczają go z rytualnej wspólnoty, ale łamanie praw, na straży których stoi Wielka Matka oraz matka/kobieta, powoduje anihilację męskości na głębszym poziomie, o czym zaświadczenia mity heroicznej walki i zwycięstwa bogiń nad męskimi demonami. Nieprzypadkowo gniew kobiety, gniew realnych kobiet, jest tabuizowany i poddawany kontroli wstydu, o czym wspomnę w kolejnym rozdziale przy okazji konstruowania pojęć gniewu i wstydu w praktykach społeczno-symbolicznych kultury hinduskiej. Gniew bogini jest swoistym mementum, które ma uświadamiać zarówno potęgę kobiecego gniewu i buntu, jak i siłę kreatywności i destruktywności kobiecej. Można go symbolicznie odgrywać, jak się to robi w różnorakich rytuałach Wielkiej Matki, ale gniew kobiet realnych trzeba poddawać kontroli, bo budzi zbyt wiele lęków społecznych. Historia rozwoju i zmiany rytualnej w kultach Wielkiej Matki w Indiach pokazała, że nawet ten symbolicznie wyrażany gniew może być odczuwany jako zagrażający, dlatego zmiany tych kultów szły w kierunku przejmowania nad nimi kontroli mężczyzn, którzy ostatecznie wyznaczyli sobie role zarówno odgrywających kobiety gniewu, jak i poskromicieli tego gniewu.

Wiele nienazwanych lęków, niekoniecznie związanych z figurą realnej matki, często zaś połączonych z fantazjowaną figurą matki i kobiety, znajdowało reprezentacje

w demonologii oraz teologii Wielkiej Bogini. Zarysu demonologii dostarczają już teksty wedyjskie, ale najbardziej interesujące obrazy demonologii hinduskiej (*bhūṭavidyā*) znajdują się w późniejszej literaturze: w trzeciej księdze *Mahabharaty*, w sukcesywnie rodzącej się literaturze puranicznej i tantrycznej oraz – w opracowaniu medycznym – w tekstach ajurwedycznych (*ayurveda*). To właśnie spośród mitycznych żeńskich postaci o skrajnie ambiwaletnej naturze, których opis znajdujemy w powyższych dziełach, rekrutują się późniejsze bóstwa żeńskie, charakterystyczne dla indyjskich kultów Wielkiej Bogini, czyli dla śaktyzmu. Lokalne, niearyjskie kultury żeńskich bóstw wzbogaciły śaktyzm o nowe imiona i mityczne opowieści. Wpływ tantryzmu i bhakti na rozwijające się kultury Wielkiej Bogini w Indiach nadał im szczególnie charakter, głównie przez oprawę rytualną, praktyki pobożnościowe oraz bogactwo spekulacji kosmologicznej.

Przez śaktyzm rozumie się kult śakti (*śakti*), boskiej mocy o żeńskiej naturze, pojmowanej jako źródło bytu. W sensie filozoficznym śakti jest zasadą kosmologiczną, źródłem bytu i substratem kosmosu. Śakti pojmowana w kategoriach religijnych manifestuje się jako uniwersalna Wielka Bogini (*mahādevī*), Matka (*mātā*) oraz pomniejsze zindywidualizowane postaci, boginie, uważane najczęściej za rozliczne żeńskie hipostazy Mahadevi – Wielkiej Bogini. Historia i pierwotne formy śaktyzmu są przedmiotem licznych debat. Sama koncepcja śakti, żeńskiej mocy, obecna w religiach Indii, w taki czy inny sposób ewoluowała z czasem i była poddawana interpretacjom w tradycji hinduistycznej. Najczęściej początki śaktyzmu wiąże się z wyłanianiem się tradycji tantrycznych, a wraz z nimi charakterystycznych rytuałów tantrycznych. Same boginie wczesnego panteonu śaktycznego należałoby łączyć z ich prototypowymi żeńskimi, semidemonicznymi postaciami oraz z ich słabo znanymi kultami w okresie panowania Kuszanów i wczesnych Guptów⁶³. Rozwojowi kultu śaktycznego towarzyszyły tekstualne zabiegi scalania różnorodnych mitów bóstw żeńskich, dokonywane w celu wyłonienia uniwersalnej postaci Wielkiej Bogini pełniącej różnorodne funkcje: od kosmicznej *creatrix* do heroiny walczącej z demonami. Najznakomitszy przykład takiego wysiłku stworzenia teologii Wielkiej Boginii znajdujemy w *Dewimahatmji*⁶⁴.

Niezwykle interesującymi mitycznymi postaciami opisywanymi w *Mahabharacie* były szczególnie bóstwa kobiece określane jako Chwytaaczki (*grāhi*), nazywane też Mateczkami (*mātrkā*). Skomplikowana mityczna narracja na temat owych Mateczek łączy je z równie ambiwaletną postacią ich wspólnego, przybranego syna Skandy (*skanda*), którego stają się mamkami. Mateczki, przedstawiane zwykle jako występujące w seriach czy grupach, były też często opisywane w puranach. Tam wiązano owe postaci albo z Siwą, albo Wielką Boginią jako świtą owych bóstw najwyższych. Groźna, nieprzewidywalna natura Mateczek, ich związek z chorobami, w szczególności

⁶³ Zob. White (2003: 35). Na temat związku między śaktyzmem i tradycjami tantrycznymi oraz na temat hinduskiej formy tantryzmu zob. Sacha-Piekło (2003).

⁶⁴ *Dewimahatmja* (*DvMh*), „Majestat Dewi” jest częścią *Markandejapurany* (*MrkP*), utworu redagowanego pomiędzy III–V lub VI w. n.e. Jest to jeden z najważniejszych ideologicznych tekstów śaktyzmu (por. Pintchaman, 1997, 2001). Utwór jest apoteozą Wielkiej Bogini, rozumianej jako najwyższe bóstwo, którego manifestacjami bądź hipostazami są inne żeńskie bóstwa. Ich imiona oraz opis ich mitycznych czynów można znaleźć w większości puran. Wraz z przesuwaniem się od tekstów puranicznych do tantrycznych coraz mniej miejsca zajmują opisy mitów, a na pierwszy plan wysuwają się rozważania kosmologiczne oraz techniczne opisy praktyk rytualnych i medytacyjnych różnych form kultu śaktycznego.

wieku dziecięcego, lub wręcz obarczanie ich odpowiedzialnością za poronienia, śmierć małych dzieci lub ich porwania (zob. nazwę tej klasy bóstw: „Chwytaćzka”) powodowały, że niektórzy badacze, jak np. Gail Sutherland, byli skłonni uważać je za projekcję lęków przed agresywną kobiecością reprezentowaną w postaci dziewczicy lub bezdzietnej kobiety. Sutherland pisze:

Powszechnie wierzy się, że kobiety można definiować za pomocą ich reprodukcyjnych potrzeb, których siła jest dla nich zniewalająca. Zaprzeczenie lub niemożliwość spełnienia tych potrzeb ma w rezultacie doprowadzać do przekształcenia kobiecości w jej demoniczną formę (Sutherland, 1991: 145).

Interesujące rozważania ajurwedyczne na temat Chwytaćzek łączą ich ingerencję w życie poszczególnych osób z zagrożeniem posesji oraz płynności granic self. Niebezpiecznymi bramami wejścia Chwytaćzek w osobę ludzką są „szczeliny” w człowieku spowodowane różnymi czynnikami. Są to przede wszystkim zaniedbania lub skażenia: nieczystością, grzesznym postępowaniem, włóczęństwem w miejscach zamieszkania demonów (miejscach kremacji oddalonych od sadyb ludzkich, lasach, na skrzyżowaniach dróg itd.). Kolejnym czynnikiem wiążącym się z istnieniem „szczelin” w osobie jest wiek i płeć. Dzieci i kobiety, a przede wszystkim ciężarne kobiety, są szczególnie narażone na stanie się ofiarą posesji dokonywanych przez Chwytaćzki (White, 2003: 52). Wczesny kult Mateczek, na który składały się głównie magiczne rytuały „wiązania” ich mocy oraz ofiary przebłagalne, zdomował się szczególnie na pewnych obszarach, jak np. w Orisie (Pradhan, 1997: 95–117), a potem był sukcesywnie wchłaniany w kultury tantryczne lub braminizowane.

Mniej więcej od VII w. n.e. zaczęła się wyłaniać nowa klasa ambiwalentnych postaci żeńskich, zwanych joginiami. Narracje mityczne na temat jogiń są niezwykle urozmaicone. Najciekawszy obraz tych istot, a także ich związek z wcześniejszymi Chwytaćzkami, można odnaleźć w kultach tantrycznych, szczególnie w szkole kaulajogini (*kaulayoginī*; por. White, 2003: 59)⁶⁵. Kaulizm przedstawia joginie jako grupę potężnych żeńskich bóstw, często o wojowniczym charakterze. Ludzkie adeptki kultu jogini utożsamia się z tymi istotami w czasie i przestrzeni rytuałów tantrycznych, zatem i one są nazywane joginiami. Mityczne joginie były założycielkami kultu i przekazicielkami tajemnej wiedzy. One, a później ich następczynie, wtajemniczały mężczyzn i adaptowały je do własnych klanów tantrycznych (*kula*). Joginie dysponowały potężną mocą, której nośnikiem była ich krew i wydzieliny powstałe w wyniku seksualnej ekscytacji. Miały zdolność lotu, przybierania i zmieniania kształtów. Mogły przybierać kształty ludzkie, zwierzęce, a w szczególności ptasie. Drzewa często uważano za miejsce ich pobytu, co wiąże te postaci ze starszymi od nich jaksziniami (*yakṣinī*), żeńskimi bóstwami drzew i patronkami płodności i wegetacji. Kult jogiń odbywał się w miejscach otwartych, do których zlatywały się w kręgach. W ludowych podaniach o joginiach pojawia się częsty motyw uwiedzenia mężczyzny, a lęk przed tymi potężnymi, autonomicznymi bóstwami wzmaga opisy ich okrutnych praktyk żywienia się życiową energią swoich ofiar. Przypisywanie joginiom wysysania krwi ze swych ofiar upodobnia je do klasy

⁶⁵ Na temat szkół tantrycznego śiwaizmu oraz na temat kaulizmu zob. np. Sanderson (1988).

szczególnych demonów, wampirów (*vetāla*), znanych z wielu tekstów indyjskich na temat demonologii oraz licznych fikcji literackich (por. F. Smith, 2009: 317–344)⁶⁶.

Lęk przed niezaspokojoną „gorącą” seksualnością kobiet jest powszechnym tematem męskich fantazji w Indiach, przybierających najrozmaitsze formy mityczne. Starożytne joginie często opisywano jako uwodzące i wykorzystujące naiwnych, młodych mężczyzn. Podobne fantazje pojawiają się we współczesnym folklorze keralskim, w którym wspomniane już jakszinie interpretuje się praktycznie jako wampiryzce i sukuby. Te demoniczne postaci mają interesujące źródło swego pochodzenia. Wierzy się, że krwiożercze i seksualnie niezaspokojone jakszinie były wcześniej młodymi kobietami, które umarły w połogu lub w trakcie porodu w wyniku przemocy doznanej od własnych małżonków (White, 2003: 72). To właśnie te niezaspokojone istoty są też odpowiedzialne za nocne polucje i wiążący się z tym drenaż nasienia u mężczyzn. Jak wspominał jeden z keralskich respondentów Sarah Caldwell, jakszinie, żeńskie demony, wysysają nasienie, połykają je i żywią się nim (Caldwell, 1999: 136). Związek pomiędzy utratą nasienia i siłą żywotnych pojawia się w tekstach jogicznych, ajurwedyjskich i alchemicznych, i to nie tylko w kontekście domniemyanych ataków bóstw żeńskich, ale w związku z kontaktami seksualnymi z realnymi kobietami. W kulturze tamilskiej ta specyficzna fobia dotycząca utraty nasienia łączy się z obawą przed jednoczesnym wzrostem mocy (śakti) realnej kobiety, partnerki seksualnej, która, jak się podejrzewa, zyskuje na tym „przejęciu” męskiego nasienia (Daniel, 1984: 165–169). Ten powszechny lęk mężczyzn przed utratą nasienia, impotencją i domniemaną seksualną drapieżnością kobiet znany jest już od czasów wedyjskich, a fikcje literackie i indywidualne fantazje mężczyzn nadają kształt temu lękowi w powtarzających się historiach ich uwiedzenia przez jakąś budzącą pożądanie żeńską istotę, która doprowadza do stosunku seksualnego, w trakcie którego pozbawia mężczyznę nasienia, a potem go uśmierca. Kakar przytacza jedną z takich opowieści, dodając, że jest to motyw powszechny w fantazjach zarówno hindusów, jak i muzułmanów (Kakar, 1982: 27–28).

Jak już wspominaliśmy, cieniem natury „dobrej kobiety” w Indiach, negatywem dobrej kobiecości, jest nie tylko jej zmitologizowana seksualna drapieżność, ale również jej nieumiejętność, destrukcyjny gniew. Minoru Hara, analizujący obraz gniewu w literaturze sanskryckiej, dokonuje kilku interesujących spostrzeżeń na temat kontekstu, w jakim używane są sanskryckie pojęcia w przybliżeniu odnoszące się do emocji gniewu – takiej jak na ogół opisuje się ją na Zachodzie. Przede wszystkim w literaturze sanskryckiej istnieje rozróżnienie na pojęcie manju (*manju*) i krodha (*krodha*). O ile manju odnosi się zwykle do zaburzającego doznania wewnętrznego lub, jak twierdzi Charles Malamoud, do umysłowego impulsu (Malamoud, 1996), o tyle krodha jest w pełni uzewnętrzną emocją, której towarzyszą charakterystyczne

⁶⁶ W mitologii śaktycznej istnieje wiele groźnych i złowróżbnych żeńskich postaci. Opisane powyżej joginie i podobne do nich w swej naturze i funkcji dakinie (*dākinī*) są bohaterkami szczególnie kultów śaktyczno-tantrycznych, w których z ich postaciami wiąże się szczególną ezoteryczną symbolikę wykraczającą poza tę znaną z ludowej mitologii. Ich funkcją jest przede wszystkim inicjowanie i obdarzanie mocami duchowymi (zob. np. Das, 1981, 1997; Dehejiya, 1986; White, 2003). Inne postaci, jak np. śakinie (*śākinī*), należą do kategorii ewidentnie szkodliwych istot niemających jakiegokolwiek funkcji soteriologicznej (por. Lal, 1980; Herrman-Pfandt, 1996).

oznaki zewnętrzne, jak np. przekrwione oczy⁶⁷. Manju jest siłą motywującą, odpowiedzialną za rozwinięcie się i ekspresję emocji gniewu. Stymulacja manju wiąże się z doświadczeniem upokorzenia ze strony innych (Hara, 2001: 431). Manju jest powiązany z bojowością, a jako taki stanowi konieczny warunek zdolności do walki. I tu znów ważne jest rozróżnienie na wewnętrzny impuls i rozwiniętą emocję gniewu. Źle motywowany gniew wynikający z pychy jest często opisywany jako zła cecha królów, władców, podczas gdy zdolność do słusznego gniewu w postaci impulsu do walki jest pożądaną cechą każdej osoby należącej do warstwy wojowników w Indiach (Hara, 2001: 433). Manju ma też swoje ciemniejsze aspekty: gdy się go nie powściąga lub gdy zbyt długo zalega w psychice bez możliwości rozładowania, wtedy może doprowadzić pozostającą pod jego wpływem osobę do niepożądanych stanów psychicznych, takich jak ból psychiczny (żałoba, melancholia?; *śoka*) lub depresja (*dainya*; Hara, 2001: 439–440). Manju należy kontrolować w szczególności w odniesieniu do relacji między krewnymi (Hara, 2001: 435). Hindusi wierzą, że powściągnięcie manju za pomocą postawy ascetycznej wytwarza (lub konserwuje) energię żywotną (Hara, 2001: 432). Interesującą rzeczą w odniesieniu do powyższych tez jest często opisywany w mitach związek pomiędzy upokorzeniem Wielkiej Bogini, jej gniewem i zapalczywością bojową. Jednocześnie kobiecy gniew jest negatywnie wartościowany, a jego przejawy usiłuje się kontrolować za pomocą manipulacji społecznie skonstruowaną emocją wstydu, nakazami przestrzegania postawy ascetycznej lub, w najgorszym razie, patologizowaniem tej emocji w odniesieniu do kobiecych jej ekspresji.

Najpotężniejsze, autonomiczne boginie panteonu hinduskiego są jednocześnie boginiami „gniewnymi”. Jak słusznie zauważa David Kinsley, groźne formy Wielkiej Bogini często pojawiają się w związku z jej rolą strażniczki kosmosu (Kinsley, 1988: 144). Tak jest np. w przypadku Durgi (*durgā*) przedstawianej jako wojowniczką stającą do walki z demonem Mahiszą (*mahiṣa*, *mahiṣāsura*), który uzyskał wystarczającą siłę, aby swoim zachowaniem wpłynąć na zaburzenie uniwersalnego prawa regulującego funkcjonowanie kosmosu. W klasycznej wersji tego mitu, który opisano w *Dewimahatmji*, bogini (tu: *devī*, *ambikā*, *caṇḍikā*) pojawia się jako moc stanowiąca istotę natury każdego z męskich bogów. Powołano ją do pokonania demona zagrażającego światu. Powstała, a raczej została przywołana w wyniku gniewu bogów i sama była wcieleniem gniewu i waleczności (*DvMht*, II.1–III.44). W innym micie opisano, w jaki sposób gniew bogini Dewi (tu: *ambikā*, *kaśīkī*, *caṇḍikā*) został wywołany aroganckim zachowaniem męskiego demona Śumbhy (*śumbha*), który usiłował potraktować ją jak zwykłą kobietę. Demon, kierowany żądzą, próbował ją sobie podporządkować. Odrzucenie jego załotów i wyzwanie do walki stało się zdarzeniem otwierającym mityczne zmagania Wielkiej Bogini reprezentującej światło/porządek z demonem reprezentującym ciemność/chaos (*DvMht*, V.103–129). Wielka Bogini walczyła z demonem za pomocą jego broni: jego brutalnej sile przeciwstawiła brutalność własnej gniewnej emanacji – Kali (tu: *kālī*, *cāmunḍā*; *DvMht*, VII. 5–27) oraz moc innych, nie mniej groźnych emanacji – siedmiu Mateczek (*DvMht*, 12–22).

⁶⁷ Kanoniczne zestawy zewnętrznych oznak powiązanych z każdą z wyróżnionych w estetyce indyjskiej emocji są opisywane w specjalistycznej literaturze z zakresu estetyki.

Na gniew i waleczność Dewi wściekłością i zapalczywością odpowiedziały upokorzone demony: Śumbha, wzgardzony zalotnik, i jego brat Niśumbha (*niśumbha*). Po śmierci brata Śumbha próbował osłabić moc Dewi, wyzywając ją do walki sam na sam i zarzucając jej, że wspomaga się siłami innych. W odpowiedzi na jego niesłuszne zarzuty Dewi wchłonęła w siebie swoje gniewne emanacje, dając do zrozumienia, że jej moc nie opiera się na żadnej mocy nie pochodzącej z jej własnej istoty (*DwMht*, X. 4–8). W tym akcie wchłonięcia w siebie swoich zewnętrznych gniewnych manifestacji (symbolu rozwiniętego gniewu) pokazała również moc kontroli swojego manju. Ostatecznie pokonała demona po długiej walce wręcz. Po śmierci wichryciela świat odzyskał spokój, a przyroda równowagę gwarantowaną przywróconym na nowo działaniem praw natury (*DwMht*, X. 27–29). Intrygującą postacią tego mitu bez wątpienia jest Kali. Tę postać przedstawia się w *Dewimahatmji* jako ogarniętą wojennym szałem, budzącą lęk, potężną semidemoniczną istotę powstałą z gniewu Wielkiej Bogini. Tak więc gniew Dewi stwarza postać jeszcze bardziej przerażającą niż ona sama w swoim bojowym szale. Kali pojawia się w wielu mitach w literaturze puranicznej, zawsze w kontekście ekscesywnej furii bogini. W *Lingapuranie* opisuje się ją jako spersonifikowany gniew bogini Parwati (*pārvatī*), małżonki Śiwy (*śiva*), wyruszającej do boju z demonem Daruką (*dāruka*; *LnP*, 1.72.66–68)⁶⁸.

Wszędzie tam, gdzie w jakiś sposób kojarzy się ją z męskim bóstwem, a najczęściej jest nim Śiwa, Kali przedstawia się bądź jako nieujarzmioną, bądź w jej potencjalnej gotowości do transgresji stymulującej skłonności transgresyjne jej boskiego małżonka. Jak pisze Kinsley, Kali jest „inną” żoną Śiwy, prowokującą go i ośmielającą jego szalone, antyspołeczne, często zaburzające każdy porządek nawyki (Kinsley, 1988: 122). W symbolice Kali wyrażonej w mitach, ikonach bogini i rytuałach jej poświęconych nawiązuje się do motywu śmierci, destrukcji, lęku i przerażenia. Kali reprezentuje tabu, rzecz zabronioną (Kinsley, 1988: 124). W kultach nie tylko Kali, ale także licznych „niesprzyjających” wcieleń Wielkiej Matki, zarówno tych starożytnych, jak i tych współczesnych, np. popularnej we współczesnym Bengalu bogini Śitala (*śītalā*; por. S.K. Mukhopadhyay, 1994), odzwierciedla się lęk i bezradność człowieka wobec niedających się kontrolować aspektów ludzkiej egzystencji: choroby, śmierci, złej passy życiowej, braku świadomości lub wiedzy co do istoty własnej natury i własnej przyszłości. Właśnie te lęki leżą u podłoża „kompulsywnych” zachowań i mechanizmów społecznych gwarantujących iluzoryczne poczucie bezpieczeństwa budowane na świadomości sprawowania jakiejś kontroli nad tym, co nieprzewidywalne. Ideologicznym przekazem teologii Wielkiej Matki w Indiach jest przeświadczenie, że nie da się do końca oswoić i kontrolować żeńskiego *sacrum*. Psychologicznym przekazem często sprzecznych reprezentacji kobiecości w kulturze hinduskiej jest przeświadczenie, że kobiecość trzeba oswajać i kontrolować za pomocą symbolicznych i społecznych środków kształtowania kobiecych identyfikacji. O ile kultom Wielkiej Matki w Indiach towarzyszy jawny lęk przed gniewem nieujarzmionej bogini, o tyle praktykom socjalizacyjnym kobiet w społeczeństwie hinduskim towarzyszy ukryty lęk przed utratą kontroli nad tym, co kobiece.

⁶⁸ Więcej na temat symboliki gniewu Kali, jej puranicznych i tantrycznych reprezentacji zob. Sacha (2005).

4.5. Oswajanie kobiecości: wstyd i gniew

Jednym z potężniejszych i bardziej powszechnych mechanizmów kontroli społecznej kształtowania się pożądaných tożsamości poprzez promowanie tego, co idealne, i egzorcyzmowanie tego, co dewaluowane, jest manipulacja emocjami wstydu i gniewu. Jak już wspomniałam w rozdziale na temat afektów, mechanizmy kontroli społecznej nie do końca mogą wyjaśnić generowanie i rozwój jakiejkolwiek emocji ani też nie da się ustalić jednego wzorca tych emocji dla wszystkich ludzi. Różnice temperamentalne między ludźmi, osobista historia relacji z obiektami, różna u każdego człowieka, oraz różnorodne mechanizmy kulturowe kształtowania emocji czynią takie zadanie niemożliwym. Każda kultura wypracowuje własny model społecznego konstruowania emocji i manipulacji nimi, ale, przy całej tej różnorodności, uniwersalnym doświadczeniem ludzkości pozostaje odkrycie, że wstyd jest regulatorem podporządkowania jednostki normom społecznym, a gniew – wyrazem buntu i odrzucenia ograniczeń nakładanych na jednostkę.

Badania nad dynamiką emocji wskazują na generowanie nie tyle pojedynczej emocji u człowieka, ile całych łańcuchów wzajemnie powiązanych emocji – zjawisko, które Ruth Stein, psychoanalityczka badająca współczesne teorie emocji, określa jako „cykle emocjonalne” lub „syntaktyczne łańcuchy emocjonalne”, a zaczątki tej koncepcji śledzi w pismach Melanie Klein (Stein, 1991: 91, 166). Interesującą implikacją tego pomysłu, na który wskazywała już Klein, jest istnienie swoistego fantazyjnego „lepiszcza” pomiędzy emocjami. Emocje uwikłane są w towarzyszące im obrazy, fantazje, wspomnienia do tego stopnia, że z tego fantasmagorycznego substratu tworzone są wewnętrzne obiekty, wyobrażenia relacji z obiektami. Gdybyśmy spróbowali spojrzeć na emocje wstydu i gniewu w kontekście wymiany społecznej, biorąc pod uwagę owo uwikłanie emocji w archaiczne obrazy, to być może prościej byłoby zrozumieć treści mitologiczne i ideologiczne, które w interesujący sposób łączą się z mechanizmami kontroli społecznej poprzez emocje w każdej kulturze. Na tym samym substracie budują się również stereotypy i uprzedzenia.

Stymulacja wstydu jest jednym z najczęstszych, kulturowo opracowanych mechanizmów kontroli, ale jednocześnie jest mechanizmem dość zawodnym. W ujęciu psychoanalitycznym stymulacja wstydu wiąże się z naruszaniem poczucia wartości jednostki dla samej siebie, z zagrożoną samooceną, a zatem w przypadku społecznych praktyk zawstydzania są uruchamiane potężne obrony narcystyczne, których nasilenie jest różne u różnych jednostek. Przy założeniu istnienia cykli emocjonalnych, tak jak je pojmuje Stein, należałoby wziąć pod uwagę możliwe ciągi emocjonalne, w których część uczuć może być przez jednostki w ogóle nieuświadomiona. W takiej sytuacji możemy nie do końca przewidzieć skutki praktyk społecznych obliczonych na stymulację wstydu. Zasadniczo zaburzający czy też dezintegrujący wpływ nadmiernie stymulowanego wstydu na funkcjonowanie społeczne jednostki dość dobrze zilustrowały badania psycholożki June Tangney (1990, 1994, 2000; Tangney i inni, 1996; Tangney i Dearing, 2002), dotyczące wstydu i poczucia winy. Różnica między wstydem a poczuciem winy jest duża. Ze wstydem wiąże się asercja typu: „jestem

złym człowiekiem”, z poczuciem winy – „zrobiłem (komuś) coś złego”. Ta pierwsza asercja odnosi się do totalnej samooceny, ta druga do oceny pewnego własnego zachowania, które może zostać skorygowane. Jeszcze przed analizami wstydu w pracach Tangney czy Thomasa Scheffa (1988, 1990; Scheff i Retzinger, 1991) Helen Lewis, psychoanalityczka, w następujący sposób opisała zaburzający wpływ wstydu na poczucie tożsamości jaźni:

Doświadczenie wstydu dotyczy bezpośrednio jaźni, która jest ośrodkiem oceny. W poczuciu winy nie jaźń jest centralnym przedmiotem negatywnej oceny, lecz *rzecz* zrobiona lub zaniechana w tym ośrodku. W poczuciu winy jaźń jest negatywnie oceniana w związku z czymś innym, ale nie ona sama jest ośrodkiem doświadczenia (H. Lewis, 1971: 30, za: Turner i Stets, 2009: 196).

Tangney (Tangney i Dearing, 2002: 383–384) zauważa, że być może w toku ewoluowania środowiska emocjonalnego i kulturowego człowieka wstyd działał jako swoisty sposób redukcji agresji, potwierdzenia hierarchii społecznej i wzmacniania zgodności z normami społecznymi, ale w moralności współczesnej ważniejsze wydaje się osobiste poczucie odpowiedzialności i podjęcie działań naprawczych. W ten sposób, w opinii Tangney, poczucie winy jest bardziej przystosowawczą emocją „moralną”. Interesujące u Tangney jest powiązanie wstydu z agresją, a dokładniej próba pokazania mechanizmów wzbudzania wstydu w celu kontroli agresji. Z nieco innej perspektywy zazębianie się agresji i wstydu analizował Scheff. Istotą rozumowania Scheffa jest odróżnienie sytuacji uświadomienia sobie wstydu lub nie. Scheff zakłada, że kiedy jednostki doświadczają braku poważania i szacunku ze strony innych, wtedy mają tendencję do niskiej samooceny i doświadczają wstydu. Jeśli wstyd jest uświadamiany, to może prowadzić do wysiłków jednostki, aby zrekonstruować więzi społeczne i osiągnąć wycofanie negatywnych sankcji grupy. Jeśli natomiast wstyd jest nieuświadamiany, uruchamia cykl wstydu i złości, tak że zawstydzana jednostka reaguje coraz większą złością w kolejnych nawrotach cyklu. Scheff wprowadza pojęcie niedostatecznego i nadmiernego dystansowania się wobec wstydu jako sposobów radzenia sobie z nieuświadomionym wstydem. W pierwszym przypadku jednostka cierpi, choć niejako odrywa swoje subiektywne odczucia cierpienia od świadomości własnego wstydu za coś. W drugim przypadku zaprzecza cierpieniu, a więc traci subiektywne odczucia i w ten sposób nie ma nawet jak powiązać domniemanego wstydu z jakimkolwiek jego odczuwaniem. W obu przypadkach indywidualny lub zbiorowy nieuświadomiony wstyd pociąga za sobą uczucie złości i wrogości. Zbiorowy nieuświadomiony wstyd i towarzyszący mu agresję można wykorzystać np. w celu manipulacji politycznej czy społecznej.

Tak więc z powyższych badań wynika wniosek, że kulturowo zorganizowany afekt wstydu może być skutecznym narzędziem kontroli agresji i gniewu, o ile odczuwanie wstydu będzie świadome i nie przekroczy zdolności jednostki czy grupy do tolerowania tego uczucia, a ponadto uczucie to zmotywuje jednostkę czy grupę do podjęcia działań o charakterze reparatornym. Taki scenariusz zakłada kulturowe opracowanie zarówno emocji wstydu, jak i gniewu (powiązanie z nimi treści symbolicznych) oraz istnienie efektywnych kulturowo narzędzi, za pomocą których skłania się jednostki czy grupy do atrybucji wewnętrznej wstydu i działań w kierunku inhibicji gniewu. Niejako drugą

stroną tej sytuacji byłoby istnienie swoistej strefy cienia, w której inhibicja gniewu nie mogłaby nastąpić ze względu albo na nadmierne wzbudzenie uczucia wstydu, albo złamanie kulturowych reguł manipulowania tym uczuciem. W pierwszym przypadku wstyd mógłby być zanegowany odpowiednimi obronami, w drugim – gniew byłby adekwatną odpowiedzią na nadużycie, złamanie reguł gry społecznej.

Interesującą zmienną w analizie cyklu wstydu i gniewu jest kwestia płci. Badania zarówno Lewis (1976), jak i Tangney (1994) wskazywały na fakt, że kobiety są bardziej skłonne do odczuwania wstydu niż mężczyźni. Pomijając klasyczny pogląd Freuda, według którego kobieta odczuwa wstyd, będąc, niejako z natury, wybrakowaną wersją mężczyzny, można zauważyć, że we współczesnych analizach związku tej emocji z płcią bierze się pod uwagę czynnik socjalizacyjny. Istnieje w pewien sposób charakterystyczny dla kobiet styl wchodzenia w relacje, który jest biologicznie uwarunkowany i kulturowo gratyfikowany, co wiąże się z odpowiednimi praktykami pedagogicznymi i socjalizacyjnymi obliczonymi na reprodukcję płci (Chodorow, 1978; Gilligan, 1982; J. Miller, 1976). Kobiety są uwrażliwiane na relacje bliskie i rodzinne, a to powoduje ich silniejsze niż u mężczyzn reakcje na negatywne sankcje osób im bliskich i członków grup krewniaczych, wyrażające się brakiem potwierdzenia ich tożsamości. Kobiety nie tylko mają skłonność do łatwiejszego odczuwania wstydu, ale, jak pokazują badania Roberta Maya (1980), wytwarzają wiele specyficznych obron psychicznych w celu inhibicji gniewu.

Dobrym przykładem mechanizmu cyrkulacyjnego związku pomiędzy wstydem a gniewem jest przypadek zastosowania tego mechanizmu w produkcji i reprodukcji kobiecości w klasycznej kulturze hinduskiej. Swoista ikoniczność emocji gniewu i wstydu w odniesieniu do kobiety wiąże się nie tylko z wizualnymi aspektami przedstawień kobiecości w Indiach, ale też z tendencją w samej estetyce indyjskiej do przedstawień emocji w konkretnych figurach: postaciach, gestach ciała, symbolicznych atrybutach. W estetyce indyjskiej opisuje się osiem lub dziewięć podstawowych emocji (*bhāva*), które, jak się przyjmuje, za pomocą zabiegów artystycznego sugerowania da się wzbudzić u empatycznego odbiorcy w postaci tzw. smaków emocjonalnych czy też emocjonalnych stanów psychicznych (*rasa*). Tak więc w estetyce indyjskiej spekuluje się na temat technik wzbudzania subiektywnych odczuć powiązanych z obiektywnymi emocjami, których oznaki są zawarte w gestach i stanach cielesnych. Kolejny interesujący rys estetyki indyjskiej polega na założeniu, że emocje są doskonałymi nośnikami sensu, to znaczy, że poprzez wzbudzanie emocji można przywoływać świadomie i nieświadomie skojarzone z nimi wyobrażenia. Konstruowanie ikon w Indiach tradycyjnie było poddawane rygorom stosowania określonych reguł wzbudzania emocji za pomocą sugestii środkami artystycznymi i ideologicznymi. Mówiąc o indyjskich ikonach, chętnie używam pojęcia „mito-obrazy”. Pojęcie to nie jest tylko grą słów, ale kryje się za nim przekonanie, które podzielam z Cliffordem Geertzem, Raymondem Firthem, Victorem Turnerem i Pierrem Bourdieu o zasadniczej roli symboli jako instrumentów wiedzy i kontroli. Za współczesnymi psychoanalitykami dodałabym jeszcze kwestię związku emocji z fantazjami (Riviere, 1936), z reprezentacjami archaicznych relacji z obiektami (Kernberg, 1976, 1982; Sandler i Sandler, 1978) i w końcu kwestię związku emocji z formowaniem się symboli (H. Segal, 2003).

Interesującą analizę pewnego klasycznego wizerunku hinduskiego przedstawili Usha Menon i Richard Shweder (1997). Badacze zebrali przykłady interpretacji powszechnie znanego wyobrażenia religijnego bogini Kali pośród 92 respondentów w mieście Bhubaneśwar w Orisie. Wizerunek pokazywany respondentom przez badaczy przedstawiał nagą boginię z wieloma rodzajami broni w rękach i ze stopą wspartą o pierś leżącego u jej stóp boga Śiwy, jej małżonka. Gniew bogini sugerują detale wizerunku: wyraz twarzy bogini, jej oczu, rynsztunek, wzniesione dłonie dzierżące groźne bronie. Sam wizerunek powstał jako wizualne przedstawienie różnych wątków mitycznych, osnutych wokół postaci Kali, głównie zaczerpniętych z opowieści puranicznych. Wyciągnięty język, dziki wyraz oczu, szal bojowy to powtarzające się motywy w opisie wyglądu bogini zaangażowanej w heroiczną walkę z demonami. Oprócz wizerunków w kulcie popularnym Kali ma również swoje ikony kanoniczne w ezoterycznym kulcie tantrycznym. Ikona interpretowana przez respondentów Menon i Shwедера jest specyficznym połączeniem wizerunku Kali w tradycji ludowej i tantrycznej. Już sama złożoność symboliczna takiej ikony, w której tylko część znaczeń jest wspólna tym dwóm tradycjom religijnym, mogłaby rodzić problemy interpretacyjne. Część respondentów rzeczywiście wydawała się nieświadoma złożoności odniesień symbolicznych zawartych w wizerunku bogini bądź nie uznawała znaczeń symboli tantrycznych w nim przedstawionych. Badaczy zaintrygował nie tyle brak kompetencji respondentów w poruszaniu się po uniwersum symbolicznym przedstawienia, ale raczej fakt dodawania w ich narracjach nowych motywów, nowych interpretacji, poprzez które respondenci rzutowali własne przekonania, fantazje i rozumienie norm społecznych na mityczny wzorzec. Nowością w stosunku do kanonicznych pierwowzorów okazała się interpretacja motywu nagości bogini, jej wyciągniętego języka oraz tańca na ciele leżącego Śiwy. Wielu respondentów interpretowało nagość Kali jako warunek zwyciężenia przez nią demona czy demonów. Nagość bogini w egzegezie tantrycznej jest symbolem jej transcendencji i wyraża jej naturę jako najwyższą zasadę kosmotwórczą. W *Dewimahatmji* Kali opisuje się jako przyodziałą w tygrysią skórę. Jej ciało jest wychudzone (*DvMht*, VII.7–9), ale nigdzie w tym tekście nie wspomina się o jej nagości, w szczególności jako o warunku pokonania przez nią demonów. Tymczasem orisańscy narratorzy Menon i Shwедера interpretowali pokazywaną im na obrazku boginię Kali jako wcielenie popularnej bogini Durgi oraz opisywali rozżalenie i gniew bogini na bogów, którzy dopuścili do tego, że jedynie jej obnażenie się pozwalało na pokonanie demona, którego bogowie sami nie byli zdolni pokonać (Menon i Shweder, 1997: 246, 254). Przypomnijmy w tym miejscu, że publiczna nagość kobiety, nawet w kontekście ascetycznym, w Indiach hinduskich jest społecznie niedopuszczalna. Ascetki zawsze noszą szaty, a w nielicznych przedstawieniach, w których sugeruje się ich nagość, istotnym motywem ikonicznym są bujne włosy, pod którymi skrywa się obnażone ciało kobiece. W kulturze hinduskiej publiczne obnażenie kobiety jest rozumiane jako gest upokorzenia jej i jej rodziny. Biorąc pod uwagę tabuizację nagości kobiecej, pozostają do wyboru dwie możliwości interpretacji nagości Kali. W pierwszej interpretacji bogini jest naga z własnego wyboru, a wtedy, z punktu widzenia norm obyczajowości, znajduje się poza jakąkolwiek kontrolą, w tym też społeczną. Taka bogini nie nadaje się na model dla kobiety. W drugiej

interpretacji jej nagość jest przez nią niezawiniona, a wtedy ktoś inny (męskie bóstwa) ponosi odpowiedzialność za taką sytuację. W tym drugim przypadku problemem jest to, że gniew bogini można by interpretować jako słusznie zwrócony nie tylko przeciwko demonowi czy demonom, ale także przeciw bogom, którzy pozwolili na zaistnienie sytuacji niedopuszczalnej z punktu widzenia moralności. Respondenci Menon i Shwadera przychylali się do tej drugiej interpretacji. Jeszcze jednym niepokojącym szczegółem opisywanego obrazu jest przedstawienie Kali trzymającej stopę na piersi swego małżonka Śiwy. Przedstawienie bogini z małżonkiem pod jej stopą bądź stopami odnosi się bezpośrednio do takiego jej opisu, jaki znajduje się w dziele Tulsidasa (XVI wiek), zatytułowanym *Jezioro czynów Ramy* (*Śrīrāmacaritamānasa*). Do swej wersji opowieści o losach Ramy i jego małżonki Tulsidas włączył podanie o przemianie Sity w boginię Kali. Opisuje on tryumfalny i pełen grozy taniec Kali, który bogini rozpoczyna po wygranej bitwie, wciąż jeszcze ogarnięta bojowym szałem. W Tulsidasowej opowieści ferwor gniewnego tańca Sity-Kali uśmierza sam bóg Śiwa, który rzuca się pod stopy swej tańczącej małżonki. Intrygujące jest to, że w żadnym z powyższych tekstów nie wspomina się o zawstydzeniu bogini i jakimkolwiek jej upokorzeniu (Menon i Shweder, 1997: 267). Tymczasem respondenci Menon i Shwadera, z wyjątkiem jednego mężczyzny, interpretującego przedstawienie Kali z pozycji kultu tantrycznego, zwykle opisywali zawstydzenie bogini spowodowane jej nieobyczajnym czynem (Menon i Shweder, 1997: 273).

W ciekawy sposób respondenci interpretowali znaczenie wysuniętego języka Kali. Zarówno w *Dewimahatmji*, jak i w kontekście ikonologii tantrycznej wysunięty język bogini jest znakiem jej stanu emocjonalnego, wyrazem jej gniewu i triumfu. Z języka Kali spadają krople krwi. Jest to widomy znak jej mocy pożerania i pochłaniania, o którym wspomina się już w narracji na temat jej walki z demonem Raktabidżą (*raktabīja*; *DvMht*, VIII. 53–61). Tymczasem, jak podają Menon i Shweder, w obyczajowości orisańskiej przygryzienie lekko wysuniętego języka przez kobietę jest standardowym sposobem zakomunikowania jej zawstydzenia oraz, ogólniej, komunikatem potwierdzającym respektowanie społecznego nakazu skromności i obyczajności, których oczekuje się od kobiety. W interpretacji respondentów wysunięty język bogini nie miał nic wspólnego z wyrazem jej triumfu czy mocy, ale był znakiem zawstydzenia swoim własnym zachowaniem będącym skutkiem jej niekontrolowanego gniewu. Według orisańskich respondentów w badaniach Menon i Shwadera bogini miała odczuwać zawstydzenie z powodu wyjścia z kobiecej roli. Opamiętanie się bogini powodowało, że musiała powściągnąć swój słuszny czy niesłuszny gniew i wrócić do kobiecej roli, której istotą jest kontrolowanie własnych, agresywnych impulsów. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa syngaleskiego antropologa i psychoanalityka Gananatha Obeyesekere komentującego klasyczną normę regulującą zachowanie żony w stosunku do męża w Indiach. Obeyesekere pisze:

Ideal patriarchy kobiecej roli hinduski odnosi się do kontroli seksualności i agresji i dlatego jego zaszczepianie w procesie socjalizacji wyraża się w zdecydowanym zakazie uprawiania przez kobietę seksu i powściągnięciu własnej agresji, co na poziomie osobowości zmusza ją do radykalnego i stałego wypierania impulsów seksualnych i agresywnych (Obeyesekere, 1984: 431).

Inny psychoanalityk, Suddhir Kakar, zastanawia się nad wpływem na psychikę hinduski kulturowej dewaluacji dziewcząt w Indiach i mocnego tabu zakazującego wyrażania przez kobietę agresji. Według Kakara taki stan rzeczy nie wpływa w Indiach na jakąś szczególną animozję pomiędzy płciami ani też kobiety nie wydają się obracać swojej agresji przeciw dzieciom, a w szczególności przeciw synom. Kakar twierdzi natomiast, że często, przynajmniej u jego pacjentek, ta agresja jest obracana przeciwko samym sobie i wyraża się w obniżonej samoocenie i niepokoju kobiet o to, że się jest istotą bezwartościową i złą (Kakar, 1981: 59). I tu nasuwa się pytanie: czy rzeczywiście hinduski uginają się pod presją mechanizmu wzbudzania wstydu i, jak chce Kakar, reagują wyniszczającym przyjęciem tożsamości kobiety jako istoty bezwartościowej i złej z natury? Myślę, że równowagą dla wypowiedzi Kakara mogą być obserwacje antropologów odnoszące się do czegoś, co, parafrazując Pierre'a Bourdieu (Bourdieu, 1977: 164–65), można by nazwać kobiecą strategiczną submisywnością (por. Raheja i Gold, 1994: 11, xxiii, xxix). W myśl powyższego publiczne odgrywanie normatywnej roli skromnej i podlegającej zawstydzeniu kobiety może być strategią adaptacyjną i nie musi wpływać na proste utożsamienie się z narzuconą jej rolą czy też na wewnętrzną atrybucję zdewaluowanej reprezentacji samej siebie. Sarah Lamb w swojej niedawnej monografii na temat życia kobiet w Mangaldihi (wioska w Bengalu) pisze, że w wielu kontekstach i na różne sposoby kobiety reinterpretują, zarzucają bądź krytykują dyscyplinujące je praktyki i ideologie, które służą kontroli ich ciał i życia. Ignorowanie tych faktów zniekształcałoby obraz kobiecych sposobów radzenia sobie w sytuacjach opresyjnych (Lamb, 2000: 196). Feministki indyjskie różnych frakcji (a więc i te odrzucające tradycyjną ideologię hinduską, i te, które jej jawnie nie bojkotują) w podobny sposób wypowiadają się na temat kobiecych strategii oporu w Indiach. Większość feministek indyjskich nie zgadza się na portretowanie hinduskiej kobiety jako istoty całkowicie zniewolonej (Sacha, 2006). We współczesnym dyskursie feministycznym i antropologicznym w Indiach kwestia relacji pomiędzy kontrolą seksualności i autonomii kobiecej za pomocą społecznie i ideologicznie konstruowanej emocji wstydu i mechanizmów zawstydzania jest coraz częściej już nie tyle przedmiotem dekonstrukcji, ile otwartej wojny ideologicznej pomiędzy płciami (Viswanath, 1997).

4.6. Kobiece role religijne i kobiece strategie rytualizacyjne

Oprócz manipulacji emocjami i modelowymi rolami jednym z bardziej skutecznych środków egzorcyzmowania tej strony kobiecości, która budzi lęk, jest postępowanie rytualne. Władza rytualna należy do tego, kto zarządza rytuałem, kto pełni główne funkcje w rytuale i decyduje o rolach religijnych poszczególnych aktorów rytuału. Jednym z interesujących faktów związanych z historią hinduskiej rytualistyki jest widoczna tendencja do usuwania kobiet ze znaczących funkcji w sprawowaniu rytuału oraz do ograniczania ich ról religijnych. Stosunkowo niewiele badań poświęcono

temu tematowi w odniesieniu do okresu wedyjskiego i postwedyjskiego, głównie ze względu na niedostateczną liczbę źródeł, na podstawie których taki proces można by było odtworzyć, ale nawet ostrożne interpretacje dostępnych danych potwierdzają, że taki proces występował (Jamison, 1996, 2005; Khandelwal, 2009; Leslie, 1989, 1991; Olivelle, 1978, 1984, 2004; F. Smith, 1991). Zarządzanie funkcjami religijnymi w kulturach, w których ideologia władzy oraz reprezentacje symboliczne opierały się na substracie religijnym, siłą rzeczy zawsze poddane było kontroli grup hegemonicznych. Napięcie pomiędzy męskością a kobiecością w dyskursie symbolicznym i społecznym odzwierciedlało się w dążności obu grup do maksymalizacji możliwości dostępu do zarządzania religią i sprawowania istotnych funkcji rytualnych. Jak już wspomniałam, kobiecość była reprezentowana w dyskursie sakralnym, w kulturze hinduskiej, w specyficzny sposób uwzględniający przecinanie się tego, co nieczyste, i tego, co pełne ambiwalentnej mocy (dobroczynnej czy też pomyślniej oraz złowróżbnej). Problemem dla dyskursu rytualnego i filozoficznego była autonomiczność boskiej mocy – śakti. Jej reprezentacje w kobiecości trzeba było poddać takiej interpretacji, aby możliwe stało się jednocześnie wykorzystanie symbolicznej mocy kobiecości i realnej kobiecości w służbie patriarchalnej ideologii hinduizmu i, ogólniej, kultury hinduskiej. Takie konstruowanie kobiecości zawsze odbywało się kosztem pewnego uświadomionego i nieświadomionego lęku mężczyzn jako grupy oraz jednostek. Oficjalny, normatywny rytuał często był środkiem, mówiąc językiem Obeyesekere, „symbolicznego odsuwania” owego lęku oraz napięć towarzyszących kobiecej odmowie, w taki czy inny sposób, respektowania narzucanych im ról symbolicznych i społecznych (Obeyesekere, 1990). Intrygującą rzeczą jest to, że niektórzy badacze kultury hinduskiej, dostrzegający tę istotną funkcję rytualnego „oswajania” kobiecości, w rozbijający i naiwny sposób tłumaczyli rytualne manipulacje kobiecością w taki sposób, jak gdyby symboliczne interpretacje kobiecości były rzeczą daną i oczywistą, a wszelkie manipulacje jej reprezentacjami w ogóle nie odnosiły się do realnej kobiecości. O koncepcji Babba (Babb, 1970) dotyczącej cywilizowania „niebezpiecznej” natury kobiecej przez małżeństwo już wspomniałam, podobnie jak o krytyce tej koncepcji dokonanej przez Marglin (Marglin, 1985). Od lat 70., kiedy ta koncepcja była modna, minęło już sporo czasu, tymczasem nie tak dawno, bo w 2005 roku, Hillary Rodrigues zauważył przy okazji interpretacji związku kultu Wielkiej Bogini z kobiecością, że chociaż ubóstwiona kobiecość może być poza jakąkolwiek kontrolą – z wyjątkiem, być może, rytualnej kontroli nad żeńskim *sacrum* wirtuozów tantrycznych, takich jak siddhowie – to na poziomie mikrokosmicznym rzecz ma się inaczej. W kulturze hinduskiej powszechnie przyjmuje się, że boska moc manifestuje się we wszystkich kobietach, a jeśli chodzi o śaktyzm, to wręcz mówi się o ontologicznej identyczności: kobieta–kosmos–moc. Zatem, jak utrzymuje Rodrigues, rytualna manipulacja kobiecością jest konieczna, aby manipulować kosmosem. Rodrigues podkreśla, że taki sposób wiedzenia rytualnego manipulowania kobiecością ma zasadnicze znaczenie, kiedy usiłuje się zrozumieć ograniczenia narzucane kobietom w hinduskim społeczeństwie. Gdy Rodrigues opisuje mechanizmy ideologiczne, jego wywody są zrozumiałe, natomiast zadziwia jego brak refleksji, kiedy nieoczekiwanie dodaje, że owe ograniczenia wynikają nie tyle z zamaskowanej mizoginii, ile z pewnego rodzaju „kosmicznej ginefobii”, „obawy przed

niekontrolowaną żeńską kreacją” (Rodrigues, 2005: 100). Wydaje się rzeczą dość trudną i nienaturalną wyobrazić sobie małe dziecko, które odczuwałoby lęk wobec żeńskiej kreatywności i które ten lęk miałoby interpretować w kategoriach „kosmicznej ginefobii”. Dużo prościej jest uznać proces symbolicznej obróbki licznych lęków najpierw dziecięcych, skierowanych ku matce, a potem ogólniej lęków obu płci skierowanych ku kobiecie i jej generatywnej mocy – lęków, które dopiero w zbiorowych reprezentacjach symbolicznych mogą się wyrażać w kategoriach „kosmicznych”. Truizmem jest już powiedzenie, że takie zbiorowe reprezentacje są następnie przedmiotem zabiegów inkulturacji w większym lub mniejszym stopniu i w różnych kulturach.

Wracając do rozważań nad procesem usuwania kobiet ze znaczących funkcji rytualnych w Indiach w okresie wedyjskim i postwedyjskim, warto przypomnieć, że ortodoksi wykorzystywali dwa istotne sposoby pozwalające na takie manipulacje. Pierwszym było konstruowanie ideologii wrodzonej nieczystości i pośledniości kobiety – czyli to, co esencjaliści określali jako *stribhawa*, wrodzona natura kobiety – drugim zaś było stopniowe eliminowanie kobiet z inicjacji religijnych, warunku *par excellence* jakiejkolwiek rytualnej podmiotowości. O konstruowaniu wrodzonej natury kobiety już pisałam, teraz zatem przyjrzyjmy się, jak ów ideologiczny argument był używany do eliminacji kobiet z aktywnych funkcji rytualnych.

Rytuał upanajany (*upanāyana*) był w okresie wedyjskim tym rytym przejścia, który otwierał drogę do studiownia wed i uczestnictwa w solemnych rytuałach (*śrauta*) dla przedstawicieli obu płci⁶⁹. Powaga inicjacyjnego charakteru tego rytu wciąż jest ogromna we współczesnym hinduizmie. Według *Atharwawedy* inicjacja religijna i następujące po niej studia nad wedami były uważane za niezbędny prerekwizyt młaoństwa, zarówno w przypadku mężczyzn, jak i kobiet (AV, 2.5.18; za: DasGupta Sherma, 2002: 26). Według regulacji obyczajowo-prawnych każdą osobę przed dokonaniem tego rytu, mężczyznę czy kobietę, traktowało się jak śudrę (*śudra*), a więc jak osobę pochodzącą z najniższej warstwy w czterowarstwowym systemie podziału społeczeństwa wedyjskiego. Julia Leslie twierdzi, że wszystko wskazuje na to, iż przed rokiem 500 p.n.e. większość kobiet przechodziła ryt upanajany jako rodzaj formalności tuż przed ceremonią małżeńską (Leslie, 1989: 37). Takie praktyki mogły wskazywać na to, że dziewczęta na ogół nie były inicjowane i nie studiowały świętych pism, co automatycznie eliminowało je z aktywnych funkcji rytualnych, w których używano się mantr wedyjskich (formuł sakralnych zawartych w tekstach wedyjskich). Jak twierdzi Leslie wykwalifikowana w studiach wedyjskich kobieta (*brahmavādinī*, ‘kobieta, która dyskutuje na temat brahmana’; zob. też. Jain, 2003: 101) była rzadkością już w tych czasach. Idea edukacji religijnej dziewcząt została zarzucona również z praktycznych powodów, szczególnie w okresie późniejszym, ze względu na popularną praktykę zaślubiania dziewcząt w bardzo młodym wieku. W *Kodeksie Manu* znajduje się nakaz regulujący te praktyki zaniechania religijnej edukacji kobiet. Zgodnie z nim wszelkie inicjacje dla dziewcząt oraz wszelkie rytuały z udziałem kobiet powinny być przeprowadzane bez używania mantr (*Manu*, II.66, IX.18; zob. Leslie, 1989: 37). Uzasadnienie

⁶⁹ //brahmacyarēṇa kanyā yuvānāṁ vindate patim//. Zob.: A.V. XI.5.18a., A.V. III.8.11–15, Śat.Br. I.2.14.13, I.1.12–13, Tait.Br. III.3.3.2.–3. Podaję za Leslie (1989: 36, przyp. 19).

podawane przez prawodawców odwoływało się do stwierdzeń na temat esencjalnej natury kobiety – istoty słabej i nieczystej oraz (sic!) wykazującej się brakiem wiedzy na temat literatury wedyjskiej (*Manu*, IX. 18; *Bauddh*, I.11.7; *Mhbh.*, XIII.40.11–12; podaję za: Leslie, 1989: 38). W *Jadźniawalkjasmriti*, ważnym tekście na temat dharma (III–V w. n.e.), zabroniono w ogóle dokonywać upanajany dla dziewcząt (*Yājñ.*, I. 13; za: Leslie, 1989: 37). Leslie podaje, że komentatorzy tekstów dharmśastr zaczęli interpretować pojęcia wedyjskie wskazujące na historyczne istnienie praktyk upanajany dla dziewcząt w metaforyczny sposób. I tak np. „nosicielka świętego sznura” (*yajñopavitinī*) miała oznaczać pannę młodą, która nosi sari przerzucone przez lewe ramię niczym święty sznur (por. Jain, 2003: 98–99). Kodeksy prawne regulowały również sprawę dostępu kobiet do innych rytuałów. Jak wspomnieliśmy, kobieta nie jest inicjowana do używania mantr (jest *amantravat*, ‘bez mantry’), nie może więc wykonywać rytuałów z użyciem mantr. Ponadto, zgodnie z regulacjami społecznymi i prawnymi, w momencie zawarcia małżeństwa kobieta opuszcza ojcowski klan i przechodzi do klanu męża. Brak dostępu do mantr oraz brak ciągłości w przynależności do linii rodowej powodowały, że kobiety nie mogły również wykonywać rytuałów ku czci przodków.

Stopniowe usuwanie kobiet z istotnych ról rytualnych widać szczególnie w zmianach w rytuałach solemnych, w których istotną rolę pełniła symbolika płodności i komplementarności płci. Obecność żony ofiarnika (*patnī*), reprezentującej bóstwo ziemi, była niezbędna w przebiegu rytuału – płodna i rytualnie czysta *patnī* gwarantowała efektywność kosmicznej reprodukcji (*TaitBr*, III.3.3.3; za: F. Smith, 1991: 24). Jamison podkreśla, że obecność kobiety była na tyle niezbędna, że jeżeli nawet nie mogła bezpośrednio uczestniczyć w rytuale, np. ze względu na czasową rytualną nieczystość, to musiała przyglądać się rytuałowi z daleka (Jamison, 2005: 3). Biorąc pod uwagę symboliczne znaczenie patrzenia i widzenia (*darśana*) w religiach indyjskich (Babb, 1981; Davis, 1997; Eck, 1998), a szczególnie w religii wedyjskiej (Gonda, 1963), nie był to mało znaczący detal rytuału. Szczególną rolę kobiecości widać było w kontekście symboliki ofiary, kiedy żona ofiarnika, dotykając zabitego zwierzęcia (ofiarnik tego nie mógł robić), doprowadzała do koniecznego kontaktu pomiędzy ludzką a boską rzeczywistością. Jej rola żony jako mediatora w systemie wymiany społecznej pozwalała na wykonywanie podobnej funkcji w manipulacjach rytualnych (Jamison, 2005: 15). Tymczasem kobiecy udział w tych rytuałach stopniowo malał: przeznaczone dla żony mantry wypowiadał w jej imieniu mąż lub kapłan, a ostatecznie jej obecność można było zastąpić jakimś symbolicznym przedmiotem, substytutem, czego nigdy nie robiono w przypadku roli męża w ofierze (F. Smith, 1991: 42–43). Stopniowe usuwanie kobiety w sferę domową i reinterpretowanie jej funkcji religijnych w taki sposób, aby odnosiły się wyłącznie do sfery małżeństwa, domu i rodziny, widać wyraźnie w *Kodeksie Manu*, w którym prawodawcy jednoznacznie formułują takie reinterpretacje. I tak na przykład powiada się, że dla kobiety małżeństwo jest rytmem inicjacji religijnej, służenie mężowi jest tym samym, co służenie guru, a obowiązki domowe są jak czczenie rytualnego ognia (*Manu*, II.67; za: Leslie, 1991: 35). Szczególnie fobijne reakcje na kobiece próby uzyskania jakiegokolwiek autonomii religijnej czy społecznej widać we wspomnianym już traktacie na temat obowiązków

żony, zatytułowanym *Stridharmapaddhati*. Trjambakajadźwan pisze, że sześć rzeczy czyni grzesznymi kobiety i śudrów. Są to: recytacja świętych pism, uprawianie ascezy, wyrzeczenia, pielgrzymowanie, stosowanie mantr i posługa bóstwom (*SdhP*. 25v.1, 59.2–3; za: Leslie, 1989: 275). Ascetyczne praktyki kobiet wywoływały szczególnie niepokój ze względu na powszechną wiarę w moc ascezy. Siły uzyskanej drogą ascezy można było użyć dla celów duchowych lub magicznych. Jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału, wiara w magiczne moce kobiecości i skłonności kobiet do wykorzystywania ich na szkodę mężczyzn była elementem fobijnej reakcji na kobiecość, dość szeroko rozpowszechnionym i kolektywnie reprezentowanym w licznych mitach i legendach. Ponadto praktyki ascetyczne wiążące się z różnorodnymi deprywacjami powodowały mniejszą dyspozycyjność kobiet. Łatwo odnaleźć niechęć mężczyzn wobec takiej kobiecej strategii zakreślania granic, analizując również literaturę puraniczną. I tak na przykład w *Brihddharmapuranie* znajdujemy werset, w którym mówi się, że zamężnej kobiecie zabrania się dokonywania tych rytuałów religijnych, które wiążą się z postem i innymi ćwiczeniami ascetycznymi, jako że jej jedynym obowiązkiem religijnym jest działać zgodnie z tym, czego życzy sobie jej mąż (*BrhdP*, *uttkh*, 8, 7; za: Gupta, 2000: 104, przyp. 15). Najczęstszym elementem praktyk ascetycznych jest wstrzemięźliwość seksualna, a ta w wypadku kobiet była niedopuszczalna. Odmowa współżycia z mężem była traktowana w *Kodeksie Manu* na równi ze zdradą małżeńską, co miało swoje konsekwencje w postaci różnorodnych kar stosowanych do odmawiających współżycia kobiet (*Manu*, VIII.371; Leslie, 1989: 287–288).

Ascetyzm kobiecy postrzegano jako podejrzany, a na kobiety decydujące się na życie ascetyczne nakładano liczne i trudne warunki wstępne (Olivelle, 1978, 1984), nie mówiąc już o dramatycznych okolicznościach podejmowania takiej decyzji przez kobiety. Rodziny przerażone konsekwencjami posiadania pośród swoich członków kobiety o dwuznacznej reputacji najczęściej uciekały się do przemocy wobec niej, aby ją odwieść od jej wyboru. Trjambakajadźwan w swoim traktacie przestrzegał „cnotliwe” żony przed zadawaniem się z kobietami ascetkami, a szczególnie z wędrującymi i żebrzącymi ascetkami (*Sdhp*. 22v.1–3, 23v.5–6; za: Leslie, 1989: 171). Kojarzenie kobiecego ascetyzmu z prostytutką było czymś powszechnym. W *Kamasutrze* bez ogródek mówi się o tym, że ascetki i wdowy są najbardziej odpowiednimi kandydatkami na partnerki seksualne, z którymi można żyć w nielegalnych związkach (*Kam*, 4. 62; za: Leslie, 1989: 172). O ile kobiecy monastycyzm zdobył sobie z czasem szacunek w gminach buddyjskich i dżinijskich, o tyle indywidualny kobiecy ascetyzm od dawna istniejący na obrzeżach hinduizmu jeszcze dziś napotyka podobne przeszkody, co kiedyś. Jak podaje Meena Khandelwal, współczesne ascetki również muszą pokonać barierę często bardzo gwałtownych protestów rodziny i lokalnej społeczności, by postawić na swoim. Mimo to od lat 80. ubiegłego wieku notuje się znaczny wzrost liczby kobiet ascetek i kobiet guru (Khandelwal, 2009).

Opór ortodoksji wobec kobiecych ambicji poszerzenia zestawu ról religijnych i prób zwiększenia obszaru autonomii jest najlepiej widoczny w historii ruchu bhakti, średniowiecznego ruchu pobożnościowego, w którym często kontestowano społeczne i ideologiczne normy hegemonicznych warstw społeczeństwa hinduskiego. Rewolucja religijno-obyczajowa i wzrastająca potęga ruchu pobożnościowego były zjawiskiem,

którego ortodoksja nie mogła lekceważyć. Jedynym wyjściem wydawała się akceptacja potęgi żarliwości religijnej z jednoczesną reinterpretacją ideałów bhakti, tak aby te nie kłóciły się z tradycyjnymi modelami hinduskiej dharmy. Taką postawę autorytetów wobec potencjalnie niebezpiecznego ruchu religijnego, którego ideologia zdawała się sprzyjać roszczeniom wielu kobiet, dobrze ilustruje postawa Trjambakajadźwana. W swojej żarliwej obronie ideału „cnotliwej” kobiety, w przywoływanym już tekście *Stridharmapaddhati*, Trjambakajadźwan dowodził, że kobiece obowiązki i powinności (*strīdharmā*) można pogodzić z ideałami bhakti. Powoływał się na autorytet *Wisznupurany*, wychwalającej szczęśliwy los kobiet, którym wystarczy zaledwie żarliwe czczenie własnego męża, aby z łatwością osiągnąć niebiosa (*Vis.P.*, VI.2.35b, 36a). Trjambakajadźwan dość rezolutnie pomijał te fragmenty zarówno w *Wisznupuranie*, jak i w innych autorytatywnych tekstach bhakti, w których podkreślano, że powołanie do miłości bożej jest ważniejsze niż własna (kastowa, płciowa itd.) dharma. W tym kontekście wezwania do postępowania ścieżką bhakti w *Bhagawadgicie* musiały wydawać się ortodoksom dość niepokojące, zwłaszcza w tych fragmentach, w których jawnie określa się takie znane im czynności, jak studiowanie wed, jałmużna, ofiara, godziwe czyny itd. jako niewiele znaczące w obliczu wyboru bóstwa – najwyższego dobra (por. *Bhg.* XI. 48, 54; XII. 20 itd.). Marglin w jednej ze swych prac pokazała, w jaki sposób ideologia bhakti krishnaickiego podkopala tradycyjną hierarchię genderową (Marglin, 1982: 303–307).

Pomimo tych wszystkich środków nacisku i kontroli kobiety odchodziły do życia w ascezie i angażowały się, tak jak robiły to wybitne mistyczki ruchu bhakti, w krzewienie ideałów religijnych. W indywidualnych biografiach wielu znanych świętych kobiet kroczących drogą bhakti można zauważyć pewne wspólne elementy pozwalające zrozumieć niechętną, aczkolwiek nieuniknioną akceptację tego wzorca kobiecej autonomii przez mężczyzn. A.K. Ramanujan wskazuje na następujące elementy archetypowe takich biografii: szczególne upodobanie u kobiety do określonego męskiego bóstwa już za młodu, odmowa małżeństwa z mężczyzną (lub bojkot małżonka, jeżeli doszło do zawarcia ślubu), ignorowanie bądź aktywne kontestowanie zastanych norm społecznych, inicjacja (notabene, przez męskiego guru), symboliczne poślubienie boskiego małżonka (Ramanujan, 1982). Pokróćce podsumowując wywód i ogólną intencję artykułu Ramanujana: wybitne mistyczki bhakti uzyskały upragnioną wolność religijną i osobistą po ciężkiej walce, licznych upokorzeniach i częstej fizycznej przemocy⁷⁰. Swoją cel osiągnęły dopiero za symbolicznym przyzwoleniem męskiej społeczności (tu: inicjacja przez męskiego guru i finalizacja mistycznego małżeństwa), która wyczerpała repertuar powszechnie używanych form nacisku i nie zdołała złamać determinacji kobiety. Zwycięstwo kobiety wydaje się pełne, ale powinniśmy zauważyć, że w rozwiązaniu tym mamy do czynienia z symbolicznym, a nieraz i dosłownym przesunięciem kontroli nad sakralną mocą świętej kobiety. Mistyczka typu bhakti dalej jest małżonką, tyle że określonego męskiego boga. Prerogatywy świata mężczyzn zostają uszczuplone, ale nie przez kobiety, lecz przez ich boskich opiekunów, konkretne

⁷⁰ Wystarczy rzut oka na biografie niektórych współczesnych mistyczek, aby zrozumieć, że ten mechanizm działa do tej pory. Zob. np. biografię „Ammachi” (Amritanandamayi Ma) w: Johnsen (1994: 95–110).

męskie bóstwa, które teraz przejmują kontrolę nad określoną mistyczką. Samo przesunięcie kontroli kobiecego *sacrum* dokonuje się przez męskich mentorów, męskich guru, którzy niejako autoryzują tranzyt kobiecego *sacrum*. Warunek ekonomicznej zależności kobiety od mężczyzny w takim układzie nie zostaje naruszony. Ascetka po prostu symbolicznie opuszcza świat żyjących, pozostawiając nienaruszony imperatyw męskiej supremacji społecznej i ekonomicznej. Właśnie z tego względu ideał świętej kobiety bhakti został ostatecznie zaakceptowany w patriarchalnym systemie smartów, a ideał tantryczki nie. Niezwykle interesującą rzeczą jest to, w jaki sposób wybitne kobiece postaci, heroiny tradycji bhakti, były i są postrzegane przez same kobiety. Lindsey Harlan, badająca narracje współczesnych kobiet radźputańskich, pytała swoje respondentki o ich opinie na temat słynnej radźputańskiej księżniczki i mistyczki Mirabai (*Mīrābāī*). Respondentki przejawiały dość różnorodne i skrajne odczucia wobec ambiwalentnej postaci Mirabai. Z jednej strony kobiety podkreślały jej niezależność i nieugiętą postawę wobec rodziny i męża, posuwających się do wielokrotnych prób zabójstwa, aby pozbyć się kobiety przynoszącej wstyd i uszczerbek na honorze rodziny, kontestującej w całości restryktywny radźputański ideał bycia żoną (*pativrata*). Z drugiej strony wskazywały, że jako kobieta Mirabai była źródłem kłopotów i niepokoju w społeczności, w której żyła, że była krnąbrna i uparta. Wiele z nich odrzucało przykład Mirabai, krytykując ją za to, że wyniosła ideał bhakti ponad obowiązki żony (Harlan, 1992: 287–289). Harlan podkreśla, że nawet te z respondentek, które podziwiała Mirabai, wyraziły chęć naśladowania jej żarliwości i niezłomności, ale nie w odniesieniu do ideałów bhakti, lecz w sferze realizacji ideałów *pativrata* (Harlan, 1992: 290).

Powyższe przykłady są ilustracją tego, jak niezwykle trudno jest kontestować role narzucane kobietom żyjącym w środowisku skrajnie ortodoksyjnych ideałów, jakim jest środowisko wysokich kast w Radżastanie. Wiele kobiet żyjących pod taką presją, ale również wiele hindusek niekoniecznie przestrzegających żelaznych zasad pardy, jak to ma miejsce w opisywanej powyżej kulturze Radźputów, wybiera raczej niekonfliktową drogę specyficznego kobiecego rytualizowania. Jak wyjaśnia Ronald Grimes, rytualizowanie jest specyficzną formą aktywności rytualnej, różną od klasycznych paradygmatów rytualnych. Odbywa się na marginesach oficjalnego kultu, a więc bywa niekiedy bądź stygmatyzowane, bądź wychwalane (Grimes, 1993: 24). Jego cechą stanowi ulotność, jest ono mniej kontrolowane społecznie, a zatem bliższe różnym formom projekcji i introjekcji, odrzucania i tworzenia identyfikacji społecznych i psychicznych. Jego cechą jest też mediowanie pomiędzy tymi obszarami i klasami rzeczy, które zwykle ostro rozgranicza się w rytuałach, jak np. kobiece/męskie, boskie/demoniczne, ludzkie/zwierzęce (Grimes, 1995: 64). Przykładem rytualizowania kobiecego w kontekście hinduizmu jest wiele pomniejszych rytów zebranych w korpus określany sumarycznie jako „ryty kobiece” (*stryācāra*). Te ryty dotyczą głównie zabezpieczenia pomyślności. Kobiety wykonują je w intencji uzyskania dobrego męża, dobrej teściowej, urodzin chłopca, zdrowia i pomyślności członków rodziny. Sanjukta Gupta słusznie zaobserwowała, że ryty te, jakkolwiek marginalne, pozwoliły kobietom przejąć całkowitą kontrolę nad ich przebiegiem. Oznaczało to, że kobiety mogły rozwinać magiczny symbolizm będący ich fundamentem, kontrolować dostęp

do praktyk ascetycznych, będących elementem tych rytów, oraz – co niebagatelne – uzyskać społeczny szacunek i akceptację (Gupta, 1991: 102). Autoterapeutyczny i terapeutyczny charakter tych rytów jest ewidentny (Gupta, 2000; McGee, 1991; Orr, 2007; Pearson, 1996). Ryty skierowane na pomyślność męża i jego rodziny w pewien sposób uwierzytelniają dobrą wolę kobiet wchodzących jako elementy obce do klanu i już choćby przez ten fakt budzących wiele lęków w rodzinie przyjmującej. Praktyki ascetyczne, przedsięwzięte przez kobiety w formie ślubów (*vrata*), są łagodne i nie budzą zastrzeżeń mężczyzn. Są to zazwyczaj: śluby milczenia, łagodne posty, powstrzymywanie się od przyjmowania niektórych pokarmów. Niebagatelną rzeczą jest pomyślna magia rozwijana przez kobiety, dająca poczucie ochrony, ofiarowania siebie przez kobietę i „karmienia” beneficjenta, jakim jest mąż, dzieci i klan męzowski. Tym gestem rytualizowania kobieta niejako upewnia męża, że nie jest zagrożeniem, że jej moc nie powinna budzić lęku. Ten kobiecy sposób zrytualizowania jest bardzo popularny również współcześnie (McGee, 1991; Pearson, 1996).

Podobną funkcję ochrony i zabezpieczenia pomyślności spełniają magiczne wzory, malowane lub usypywane sproszkowanymi barwnikami przez kobietę przed progiem domostwa. Tradycja sporządzania wzorów magicznych jest w Indiach bardzo stara i wykorzystywana w wielu kultach religijnych i magii (konstruowanie rytualnych jantr i mandali). Używane przez kobiety wzory są przekazywane z pokolenia na pokolenie i nie towarzyszy im, jak w przypadku rytualnych diagramów, skomplikowana wiedza na temat aplikacji mantr i czynności rytualnych z użyciem diagramów (jak np. w przypadku jantr i mandali tantrycznych). Magia pomyślnych wzorów jest tak mocno rozpowszechniona w kulturze indyjskiej, że różne jej formy można znaleźć praktycznie w każdym regionie geograficznym Indii. Rettakudi Nagarajan, mówiąc o stosowaniu pomyślnych wzorów w kulturze tamilskiej, zauważa analogie symboliczne pomiędzy pomyślnym znakiem na czole mężatki (tamil. *poṭṭu*) a rysowanymi przez kobiety wzorami zwanymi kolam (tamil. *kōlam*). Zaznaczanie granic ciała i domu, wyznaczanie progów czasowych i przestrzennych, zamykanie w bezpiecznym obrysie kobiecości i domu to główne intencje towarzyszące kobiecym aktom rytualnego definiowania obu obszarów. Kolam rysuje się po to, aby wyznaczyć przestrzeń domową w kuchni, zaznaczyć wejście do domu lub świątyni wioskowych i domowych, ale również po to, aby przekazać informację o stanie pomyślności: obecność kolamu i pottu informuje o stanie czystości rytualnej i pomyślności (Rettakudi Nagarajan, 2007: 95–96). Brak pomyślności bądź nieczystość sygnalizuje się rzucającą się w oczy oznaką: braku kolamu i pottu. Obecność kolamu jest znakiem społecznej kontroli nad siłami chaosu, nieczystości i cierpienia, emocjonalnego stanu mieszkańców domostwa, ich poczucia spełnienia, szczęścia lub, przeciwnie, w razie braku tego wizualnego znaku jest sygnałem ich cierpienia (Rettakudi Nagarajan, 2007: 90). Kobiecość odgrywa mediującą rolę pomiędzy różnymi stanami chaosu, ale też jest obarczana funkcją zabezpieczania pomyślności. Brak kobiecej współpracy w tym względzie budzi różnorakie lęki i jest jednoznacznie interpretowany jako działanie na szkodę potencjalnych beneficjentów. Od takiego lęku jest już bardzo blisko do represji kobiecości dokonywanej w celu utrzymania stanu pomyślności. Ginefobia – czy to kosmiczna, czy indywidualna – przeplata się z wątkami mizoginicznymi. Nie jest rzeczą przypadku, że szczególne

lęki i awersje ortodoksów budziła ideologia i historyczne kultury Wielkiej Bogini, które wykształciły się w środowisku śaktycznym, czczącym żeńskość jako zasadę najwyższą i niepodlegającą kontroli męskości.

4.7. Zagadka kobiecości w tradycji tantrycznej i śaktyzmie

Podstawową tendencją w pismach śaktów jest rozumienie kobiety jako bezpośredniej i naturalnej depozytariuszki śakti, ale interpretacje związku kobiecości z ideologią śakti są bardzo różne w zależności od tego, z jaką formą tego nurtu mamy do czynienia (McDaniel, 2004). Im bliżej oryginalnego pnia śaktyczno-tantrycznego, tym mniejsze jest napięcie pomiędzy reprezentacjami *sacrum* kobiecego a społecznymi i symbolicznymi reprezentacjami kobiet. Rozziew pomiędzy waloryzacją żeńskiego *sacrum* a waloryzacją kobiecości jako takiej pogłębia się w miarę postępującego w procesie historycznym sanskrytyzowania różnych form śaktyzmu⁷¹, a więc w miarę nakładania się na oryginalne koncepcje śaktów patriarchalnej ideologii produkowanej i reprodukowanej w instytucjach hinduskiej kultury. Niedostrzeganie tego procesu stopniowego przekształcania kultów i ideologii śaktycznych tak, aby nie pozostawały w sprzeczności z ideologią podziału na klasy, koncepcją czystości rytualnej i opcją męskich prerogatyw religijno-społecznych, prowadzi do naiwnych analiz feministycznych widzących w śaktyzmie współczesnym źródło kobiecego empowermentu. Taka naiwna postawa była przedmiotem licznych krytyk (zob. np. Hildebeitel i Erndl, 2002; Sarkar, 1995). O badaniach nad współczesnymi kultami śaktycznymi na południu Indii wspominałam już w poprzednim rozdziale, teraz zatem skupię się na tym, co można zrekonstruować poprzez odniesienia tekstualne do starszych form śaktyzmu, bliższych ich tantrycznym korzeniom.

Zgodnie z ideologią śaktów odzwierciedlaną w dostępnej średniowiecznej literaturze puranicznej i i tantrycznej kobieta reprezentuje sakralność i potencjał stwórczy przypisywany śakti – zasadzie kosmicznej. Kobieta, jako depozytariuszka śakti, jest też źródłem i środkiem do osiągnięcia ideału religijnego, jakim jest wiedza wyzwalająca. Taka postawa wobec kobiecości wiąże się z jej znacznym przewartościowaniem symbolicznym. W śaktyzmie otwierała się przestrzeń zarówno do bardziej egalitarnego traktowania kobiet, jak i do pewnej znaczącej modyfikacji kobiecych ról religijnych w porównaniu z tym, co oferowała i oferuje klasyczna norma hinduska. Zestaw kobiecych ról religijnych poszerzył się w śaktyzmie o dwie istotne role. Po pierwsze, kobietę, w szczególności jej ciało, pojmowano jako naczynie mocy, a jako taka stała się ona przedmiotem kultu religijnego wyrażającego się w okresowo sprawowanych

⁷¹ Na temat koncepcji sanskrytyzowania jako procesu przejmowania kontroli społecznej i ideologicznej przez grupy bramińskich specjalistów religijnych, a w szczególności na temat związku między pogarszaniem się sytuacji społecznej kobiet a procesami sanskrytyzacji zob. Berreman (1993).

rytuałach, w których poprzez kobietę jako medium celebrant usiłował nawiązać kontakt z ścią. Po drugie, kobieta jako depozytariuszka mocy była również pojmowana jako naturalne źródło mądrości, wiedzy o ścią, a zatem w wielu, zwłaszcza wczesnych tradycjach ściątyczno-tantrycznych, była uważana za oryginalnego mistrza, guru.

Możliwe konsekwencje obu wymienionych ról religijnych dla rozumienia statusu kobiet jako grupy społecznej są nadzwyczaj poważne. Nie umknęło to uwadze zarówno starożytnych hinduskich specjalistów religijnych, reformatorów, jak i współczesnych obrońców kultury hinduskiej i krytyków tantrycznego ściątyzmu jako historycznego nurtu religijnego. Krytycy na ogół starają się zminimalizować rolę kobiet w kultach ściątyczno-tantrycznych tylko do kontekstu rytualnego, i to jeszcze dość wąsko pojętego. Ich wywody opierają się na analizie trzech podstawowych ról kobiecych, najczęściej opisywanych w tekstach tantrycznych: kobieta jako inkarnacja bogini, kobieta jako partnerka w rytuałach erotyczno-mistycznych oraz kobieta jako guru. Zawężanie dyskursu do dyskusji religijnych funkcji kobiety w ściątyzmie jest zabiegiem, dzięki któremu nie trzeba się konfrontować z nieco innym od klasycznie hinduskiego obrazem zwykłej kobiecości. Rozproszone pomiędzy linijkami tekstów sakralnych uwagi o tym, w jaki sposób należy traktować kobiety, są tym bardziej zastanawiające, kiedy próbuje się je zestawić z tym, co przekazują nam normatywne teksty dharmasatr oraz starożytne i nowożytne komentarze do nich. Analizując poszczególne relewantne fragmenty pism tantrycznych, odnosi się wrażenie, że nakazywane lub zalecane postępowanie nie odnosi się tylko do kobiet naznaczonych jakąś specjalną sakrą czy funkcją religijną lub rolą społeczną (np. matki), ale do kobiet ogólnie. I tak mężczyznom zaleca się, aby nie nienawidzili ani nie ranili kobiet, lecz szanowali je (*KaulNr*, 16–33). Niedopuszczalne jest bicie kobiet, nawet jeżeli znajdzie się u nich jakąś przewinę (*KulrnT*, 7. 97–98). W *Tantraradžatantrze* (*TrjT*, 5. 80) wskazuje się, aby mężczyzna nie okazywał gniewu nawet w stosunku do tych kobiet, którym udowodniono, że są złe. To osobliwe na pierwszy rzut oka zalecenie ma swoją dramatyczną wymowę, jeżeli pamięta się o tym, że np. w *Jadźniawalkjasmriti* znajdujemy zapis o karze śmierci dla kobiety, której udowodniono, że jest zła i działa na szkodę mężczyzn (zob. Murti, 1994: 161). Już choćby z tych kilku zaleceń wyłania się obraz traktowania kobiet przez ściątów w pewnej ideologicznej opozycji w stosunku do ortodoksyjnej dharmy⁷². Ślątyzm polemizuje z wieloma arbitralnymi sądami bramińskiego kodeksu obyczajowo-społecznego na temat „wrodzonej” natury kobiet, np. jej pośledniości w stosunku do

⁷² Nie chcę przez to powiedzieć, że hinduski normatywny kodeks społeczny nie stworzył żadnych mechanizmów chroniących godność kobiety specyficznie zdefiniowaną przez prawo patriarchalne. Obowiązek ochrony tej godności został narzucony na mężczyzn, i to nie tyle jako „obrońców kobiet”, ale przede wszystkim ze względu na to, że zachowania kobiece i zachowania innych wobec kobiet w rodzinie regulowały normy tego, co definiuje się jako godność czy też „dobre imię” rodziny. Dyskutując kwestię obyczajowego i prawnego kodeksu hinduskiego, trzeba pamiętać o dwóch rzeczach. Po pierwsze, prawa przyznawane kobiecie w tym kodeksie stanowiły psychologiczne minimum, którego przekroczenie groziłoby masową frustracją kobiet i jej możliwymi konsekwencjami. Po drugie, naruszenie przez kobietę norm ustalonych kodeksami otwierało drogę do surowych aktów penitencjarnych, włączając w to naruszenie wolności cielesnej aż do egzekwowania kary śmierci włącznie. Warto mieć na uwadze powyższe fakty, kiedy porównuje się alternatywne mechanizmy regulacji interakcji pomiędzy płciami w środowisku pozahinduistycznym.

natury męczyzny. Kierując się względami doktrynalnymi, śaktyzm przeciwstawiał się również nakładaniu na menstruującą kobietę tabu nieczystości religijnej (*JnvT*, 22. 31; za: Khanna, 2000: 118)⁷³. Zresztą problem tabu czystości religijnej jest w ogóle kluczowy dla zrozumienia wielu punktów zapalnych pomiędzy tantrycznym śaktyzmem a tradycyjną hinduską dharmą. Również w związku z tym problemem niezwykle istotna okazuje się wrażliwość śaktyzmu na zjawisko hierarchizacji społeczeństwa według klucza czystość/nieczystość. W kwestii kobiet, co do których statusu czystości tradycyjny kodeks dharmiczny jest niezwykle ambiwalentny, śaktyzm wypowiada się jasno: każda kobieta jest nośnikiem *sacrum* i jest nim zawsze i wszędzie, a w szczególności w czasie i przestrzeni rytualnej. „Kaźda” oznacza jakakolwiek kobietę, zwłaszcza w kontekście rytuału. „Kaźda” odnosi się również, i przede wszystkim, do jakiegokolwiek kobiety z jakiegokolwiek grupy i warstwy społecznej. Lektura tekstu *Kaulawalinirnaĵi* nie pozostawia wątpliwości co do nakazu traktowania z szacunkiem nawet tych kobiet, które tradycyjnie uważa się za nieczyste w normatywnej dharmie hinduskiej: wdów, kobiet z niższych warstw i prostytutek (*KaulNr*, 16–33, 21–96; za: Khanna, 2000: 115–116).

Kolejny interesujący problem, już wspomniany powyżej, dotyczy uczestnictwa i roli kobiet w rytuałach śaktycznych. Zarzut o instrumentalnym traktowaniu kobiety w śaktyzmie, jako tylko środka, za pomocą którego męczyzna podąża swoją ścieżką ku wyzwoleniu (i również ku zdobyciu całkiem przyziemnych nadludzkich mocy), wysuwany jest najczęściej w kontekście ezoterycznego kultu pańcamakara, w którym rytualny stosunek seksualny, symbolicznie bądź realnie wykonywany, stanowi istotny gest rytualny. Wskazując na ów „instrumentalizm”, znowu zapomina się w tym momencie o aktywnej roli kobiety w konstruowaniu dramaturgii tego ezoterycznego aktu religijnego. Kobieta nie jest pasywnym ciałem biorącym udział w akcie sprawowanym gdzieś poza jej wolą czy wiedzą. Uczestnicząca w takim rytuale kobieta, podobnie jak męczyzna, stosuje wiele wstępnych praktyk o charakterze rytualno-medytacyjnym, umożliwiającym jej wejście w stan świadomości, w którym czasowo identyfikuje się z wyznaczoną formą bogini. Jak podkreśla się w opisach tego stanu świadomości, nie jest to stan pasywny, charakterystyczny dla zwykłego owładnięcia (posesji), i nie ma nic wspólnego z poddaniem się obcej formie świadomości. Ten stan świadomości definiuje się jako współprzenikanie się boskiej i ludzkiej świadomości (*samāveśa*), przebóstwiające, otwierające się ku zjednoczeniu z bóstwem doświadczenie niosące przeżycie wzniosłości, majestatu, mocy i błogości⁷⁴. Zresztą nie tylko w kontekście nader często błędnie interpretowanego rytuału pańcamakara⁷⁵ śaktyzm zezwalał kobiecie na aktywną i centralną rolę w kulcie religijnym. Rozliczne formy śaktycznej

⁷³ O rytualnej nieczystości kobiet menstruujących, rodzących i w pólgu oraz o regułach postępowania w takich przypadkach według kodeksu hinduskiego zob. Murti (1994: 157).

⁷⁴ Na temat samaweśi zob. Sacha-Piekło (2003: 142–143).

⁷⁵ Ryt pańcamakara (*pañcamakāra*; pięć „m”) lub pañcatattwa (*pañcatattva*; pięć substancji) jest rytmem konsekracji i ofiarowania bogini pięciu „substancji”: wina (*madya*), mięsa (*māṃsa*), ryby (*matsya*), prażonego ziarna (*mudrā*) i stosunku seksualnego (*maithuna*). Substancje te są ofiarowane w ramach rytuału zbiorowego zwanego cakrapudżą (*cakrapūjā*). Różne pisma tantryczne podają różne substancje, które mogą być użyte jako substytuty (Chakrabarti, 1996: 221–245; Pandit, 1971: 44–51).

pudzi honorowały i honorują nadal śiakti obecną w każdej kobiecie, zarówno zamężnej, jak i niezamężnej. Tantryczna kumari pudża (*kumārīpūjā*), rytuał czczący śakti wcieloną w osobę młodej dziewczyny, jest przykładem tego, że sakralność kobieca nie realizuje się tylko poprzez małżeństwo. Takich przykładów można by podać więcej. Kobiety w śaktyzmie tantrycznym są rytualnie czczone jako ziemskie manifestacje śakti, ale też same kobiety aktywnie uczestniczą w kultach skierowanych do konkretnych manifestacji Mahadewi. We współczesnych badaniach antropologicznych różnych form śaktyzmu pojawiają się świadectwa paradoksalnego na pierwszy rzut oka zjawiska odsuwania kobiet od aktywnych ról rytualnych oraz zawłaszczania kultu przez męskich funkcjonariuszy religijnych (Caldwell, 1999; White, 2003). Właśnie w takich przypadkach widać znakomicie praktyki reinterpretacji oryginalnych symboli oraz przejmowania kultu przez mężczyzn. Najczęstszym zabiegiem dokonywanym w celu zaadaptowania starszych kultów do wymogów hinduskiej ortopraksji jest albo wprowadzenie innowacji rytualnych, albo przeinterpretowanie czynności rytualnych tak, aby służyły innym wartościom i innemu kodeksowi obyczajowo-społecznemu niż ten, który wynika z pism i etosu śaktyczno-tantrycznego. Miernikiem rozizwolu między pierwotnie śaktycznym elementem takiego kultu a jego nowym przeorientowaniem jest w tym przypadku nie teologia, ale fakt dostępu (bądź jego braku) kobiet do zarządzania kultem, do aktywnej partycypacji w nim, oraz charakter symbolicznych i społecznych reprezentacji kobiecości obecnych w społecznej „wyobraźni” wyznawców określonej jego formy. W tych regionach geograficznych, w których historycznie istniały silne grupy śaktyczno-tantryczne, takich jak np. Himachal Pradesh, Asam, Orisa czy Bengal, można ciągle jeszcze znaleźć grupy dyskretnie praktykujące tantryczne formy śaktyzmu, w których w liniach przekazu tradycji (*gurukula*) zachowały się bardziej archaiczne, mniej zbraminizowane praktyki i ideologia (Bhattacharjee, 1977; McDaniel, 2004, 2007).

W kultach tantrycznych poczesne miejsce zajmują rytuały inicjacji. Wiażą się one ściśle z problemem przekazu wiedzy. W wielu pismach śaktyczno-tantrycznych znajdujemy wzmianki o kula (*kula*). Sam termin jest wieloznaczny. W jednym ze znaczeń termin kula odnosi się do rodziny, klanu, którego członkowie są połączeni kultem wspólnego bóstwa (*kuladevatā*). Jak należy domniemywać, inicjacja jest podstawą dostępu do wiedzy religijnej i jej przekazywania wzdłuż, a raczej w dół linii klanu. W wielu pismach zgodnie twierdzi się, że kobiety z racji swego urodzenia już przynależą do klanu przekazicieli wiedzy, a więc są niejako z natury inicjowane. W *Kularnawatantrze* znajdujemy wzmiankę o tym, że każda kobieta rodzi się w klanie Wielkiej Matki (*KulrñT*, 11.64). W śaktyzmie ojciec nie inicjuje swego syna, co jest rzeczą niezwykłą, jeżeli pamiętamy o wedyjskim systemie przekazywania wiedzy z ojca na syna. Legendarny Matsjendranatha w przypisywanym mu tekście *Kauladźnjananirñaja* opisuje linię przekazu ezoterycznej tradycji kaulajogini (*kaulayoginī*), wyliczając jej oryginalne przekazicielki, joginie, kobiety biegłe w praktykach kaulów (*KaulJñNr*, 22.10). Kobiety guru, inicjujące do praktyk rytualnych oraz działające jako mistrzynie i przekazicielki wiedzy w konkretnych gurukulach, były zjawiskiem historycznie dość powszechnym w skupiskach gmin śaktyczno-tantrycznych (White, 2003). O ich związkach z postaciami mitycznych jogiń już wspominałam w rozdziale 4 niniejszej części książki.

Niewiele wiadomo o najstarszych społecznościach śaktów, o organizacji ich struktury społecznej, a więc o czysto społecznym statusie kobiet, ale uderzający jest fakt, że starożytni kronikarze, tacy jak np. Megasthenes (ok. 350–290 p.n.e.), donosili o istnieniu małych królestw w północnych Indiach zarządzanych przez królowe, a wzmianki o na wpół legendarnych striradźja (królestwach rządzonych przez kobiety; *strīrājya*) znajdujemy w niektórych puranach, *Mahabharacie*, *Ramajanie* i *Królewskiej Kronice Kaszmiru* (zob. Bhattacharya, 1992: 114–115). Kolebka wspomnianego powyżej ezoterycznego kultu kaulajogini, Asam, znana jest do tej pory z istnienia pośród plemion Khasi systemu matrylinearnego, w którym dziedziczenie dóbr odbywa się z matki na córkę, a klan formuje się wokół przodkini. Matrylinearność i matry-lokalność małżeństw – powszechny fenomen pośród wielu społeczności adiwasi w Indiach – nie jest jeszcze dowodem na istnienie jakiegokolwiek matriarchatu, ale rzuca światło na charakterystyczne dla tantrycznego śaktyzmu pojęcie kula. David White dowodzi, że w oryginalnym kaulizmie, którego czas świetności przypada na okres pomiędzy X a XIII wiekiem n.e., przynajmniej na początku (mniej więcej do X wieku), głównymi przekazicielkami tradycji były wtajemniczone w kult kobiety joginie, uważane za wcielenia półboskich, mitycznych jogiń, manifestacji Wielkiej Bogini. Inicjacja mężczyzn wiązała się z praktykami erotyczno-mistycznymi, w których istotnym elementem była symbolika krwi i łona. Nośnikiem śakti przepływającej od inicjującej do inicjowanego były sakralnie waloryzowane kobiece wydzieliny: krew menstruacyjna i wydzielina powstała w wyniku seksualnej ekscytacji kobiety, obie kojarzone z opisywaną w pismach kaulów i różnorako nazywaną substancją rytualną, np. kulamrita, kuladrawja, jonitattwa (*kulāmṛta*, *kuladravya*, *yonitattva*). W ten sposób mężczyzna był niejako „adoptowany” do kula, jak pamiętamy, konkretnej rodziny, klanu bądź linii przekazicieli sakralnej mocy i wiedzy. Wszystkie kula ostatecznie miały śakti za swe oryginalne źródło. Przynależność określonej jogini do danej rodziny nie musiała być obłożona żadnym warunkiem „czystości” linii (jak w systemie patrylinearnym), jako że fakt macierzyństwa jest zasadniczo pewny w przeciwieństwie do zawsze domniemanego ojcostwa. Przepływ boskiej substancji odbywał się naturalnie poprzez kobiece łona (*yoni*) matek i córek w klanie. Załamanie się tradycji jogiń tłumaczy White stopniowym przechwytywaniem kontroli nad rytuałami przez mężczyzn, maskulinizacją instytucji inicjacji tantrycznej, resemantyzacją symboli (i podmianną desygnatów kuladrawji i joni) dokonaną przez męskich rytualistów oraz sublimacją praktyk kaulów. W ten sposób kobiece roszczenia do wyłączności w przekazie kwintesencji mocy, czyli kuladrawji, poprzez medium realnych łon kobiecych i ich prawdziwych wydzielin zostały pozbawione podstaw (White, 2003). Stopniowo usuwane z centralnej pozycji w rytuałach i pozbawione roli depozytariuszki substancji mocy kobiety śaktyzmu traciły również swój stosunkowo wysoki prestiż. Biorąc pod uwagę fakt, że reinterpretacji tej coraz częściej dokonywali po prostu bramini, śaktyzm podlegał stopniowej braminizacji, a zatem należało oczekiwać, że wraz z tym procesem musiało nastąpić ponowne przejęcie kontroli nad kobiecym *sacrum*. Procesowi temu towarzyszyła również nasilająca się krytyka ortodoksji bramińskiej, skierowana na samo zjawisko posesji, które wykorzystywano w archaicznych rytuałach śaktów. Kultury posesyjne w Indiach mają swoją

długą i fascynującą historię, a stosunek bramińskich specjalistów rytualnych, tych starożytnych i nowożytnych, do zjawiska posesji nie jest absolutnie jednoznaczny. Techniki manipulacji stanami świadomości, charakterystyczne dla kultów posesyjnych, były przez nich wykorzystywane jako użyteczny sposób kontaktu z bóstwem, ale czasami sami ci wirtuozi technik rytualnych stawali się ofiarami owładnięcia, i to niekiedy przez bóstwa najwyższe, o czym świadczą przypadki owładnięcia kapłanów przez gandharwów (F. Smith, 2009: 231). Usztynienie w stosunku do technik posesyjnych widać w późnym braminizmie, w którym stanom posesyjnym odmawia się jakiegokolwiek wartości (Gombrich, 1988: 37).

Niejako ostatecznym aktem religijnego wywłaszczenia kobiet z aktywnych ról w śaktyzmie stało się powszechne kwestionowanie samej zdolności kobiety do samodzielnego i aktywnego nawiązywania kontaktu z *sacrum*. Przykładem tego jest powszechna dziś, nie tylko zresztą w Indiach, skłonność do ambiwalentnego wartościowania kobiecej ekstazy. Często klasyfikuje się jej przejawy do kategorii posesji, opętania przez siły demoniczne, a kobiety są egzorcyzmowane. June McDaniel opisuje różnorodne religijne role kobiece, które przetrwały wraz z praktykującymi tantryczkami we współczesnym Bengalu. W przeciwieństwie do zasadniczo zbraminizowanych form śaktyzmu na południu Indii w Bengalu zachowały się te formy praktyki, które pozwoliły kobietom na większy wybór ról religijnych (McDaniel, 1989, 1998, 2003, 2004, 2007). Jak podaje McDaniel, współczesne tantryczki mogą być wędrującymi ascetkami (*saṁnyāsini*), ascetkami respektującymi hinduskie normy i poświęcającymi się służbie określone bóstwu (*brahmacāriṇī*), kobietami praktykującymi różne formy jogi (*yoginī*), w szczególności kundalinijogę (*kuṇḍalinīyoga*), zamężnymi kobietami, które opuściły swych mężów w celu podążania ścieżką duchową. Tantryczki mogą być również mężatkami, które praktykują ścieżkę tantryczną wraz ze swoimi mężami lub z tantrykami poza małżeństwem. Mogą działać jako guru (*strīguru*), mieszkać w aśramie. Mogą być pannami, wdowami, mężatkami lub rozwódkami praktykującymi formy mieszane kultu religijnego, w którym podczas sprawowania pudzi używa się tantrycznych mantr i form tantrycznej medytacji (McDaniel, 2007: 159–160). Ezoteryczne kultury śaktyczno-tantryczne, czy to we współczesnym Bengalu, czy w Asamie, są sprawowane z dala od oczu niewtajemniczonych. Kobiecość reprezentowana w osobach współczesnych tantryczek pozostaje lokalnym kuriozum i nie wpływa w znaczący sposób na społeczne reprezentacje kobiecości w Indiach. Interesujące z punktu widzenia antropologii i psychoanalizy jest raczej stereotypowe postrzeganie kobiety tantryczki w niezwykle ambiwalentny sposób: jako kobiety niebezpiecznej, budzącej lęk i respekt, wypełnionej boską mocą, a jednocześnie w jakiś sposób moralnie „podejrzanej”. W sensie religijnym zachowania tantryczek i ich specyficzne umiejscowienie na marginesie spektrum reprezentacji kobiecości w Indiach pobudza męskie fantazje i lęki najpełniej wyrażone w mitach puranicznych i tantrycznych na temat potężnych, złowrogich i nieujarzmionych jogiń oraz Mateczek.

4.8. Ginefobia a współczesne rytuały hinduistyczne

Współczesne kultury indyjskie są niezwykle zróżnicowane zarówno w zakresie zawartości panteonu bóstw, struktury organizacyjnej, jak i czynności rytualnych. To, co nadaje pewną jednorodność kultom hinduistycznym, to paradygmatyczny rytuał pudży (Östör, 1980, 1982). Pomimo znacznego zróżnicowania w indywidualnych programach pudży przeprowadzanych w świątyniach i domach istnieje zestaw jej konstytutywnych elementów, które stanowią o istocie samego rytuału pudży, i to bez względu na to, czy mamy do czynienia z jej formą określaną jako „wedyjska” (*vaidika*), mieszana (*miśra*) czy „tantryczna” (*tāntrika*). Pudża jest kierowana do różnorodnych bóstw. Wykorzystuje się w niej symbolikę prototypu i reprezentacji, np. w kumaripudży prototypowa śakti jest reprezentowana w formie kobiety dziewczyny. Ważną cechą pudży jest jej intencja (*saṁkalpa*), co powoduje częste rozróżnienie pudży na obligatoryjną, codzienną (*nitya*), uroczystą (*naimittika*) oraz doraźną do spełnienia konkretnej prośby lub pragnienia (*kāmya*). Świątynne pudże są sprawowane przez wyspecjalizowanych kapłanów, w imieniu osób ofiarujących. Pudże domowe powinny być wykonywane przez pana domu, z udziałem jego żony, ale częstym zjawiskiem współczesnym jest sprawowanie domowych pudży przez kobiety. Bardzo różny jest też zakres ról przyznawanych kobietom jako oficjalnym funkcjonariuszkom w konkretnych formach kultu.

Najbardziej interesującym zjawiskiem ze względu na tematykę niniejszej książki jest udział kobiet i role kobiece we współczesnych kultach śaktycznych, i to zarówno w oficjalnych kultach świątynnych uniwersalnych form indyjskiej Wielkiej Bogini, jak np. Kali, Śri czy Durga, jak i w licznych formach kultu lokalnych bóstw żeńskich, opiekunek terytorium, Mateczek (*ambikā*). Uderzającą cechą współczesnych kultów Wielkiej Matki w łonie i na obrzeżach hinduizmu jest zasadnicza przewaga (liczebna i ideologiczna) męskich funkcjonariuszy kultowych oraz tendencja do ograniczania ról kobiecych do czynności przygotowawczych i do pasywnego udziału w samym rytuale. Wydaje się, że również we współczesnym hinduizmie mamy do czynienia z tym samym mechanizmem, którego działanie można było zaobserwować najpierw w skomplikowanej historii zmian rytualnych w kulcie wedyjskim, a potem w historii rewolucji religijnej wiążącej się z ruchem bhakti i rozwojem kultu śaktyczno-tantrycznego. Istotnym rysem współczesnych kultów śaktycznych jest zjawisko posesji. W kontekście kultów posesyjnych role kobiet i ich funkcje rytualne są bardziej urozmaicone niż w kulcie centralnym: kobiety bywają medium (wyrocznią), kapłankami kultu lub przedmiotem niekontrolowanych stanów owładnięcia wymagających interwencji specjalistycznych (egzorcyzmów). Stopień napięcia pomiędzy sprzecznościami w ideologii kobiecości we współczesnej hinduskiej kulturze widać szczególnie w symbolice religijnej płci i w rytuałach, w których w symboliczny sposób próbuje się albo pogodzić te sprzeczności, albo represjonować kobiecość i wtłoczyć ją w ramy normatywne. Dla psychoanalityków, takich jak Erica Bourguignon, Suddhir Kakar czy Ganananth Obeyesekere, posesja jest złożonym stanem psychicznym,

w którym wykorzystuje się wyobraźnię oraz manipuluje się mechanizmem projekcyjnym, reprezentacjami i identyfikacjami (Bourguignon, 1973, 1976, 1989; Kakar, 1982; Obeyesekere, 1970, 1977, 1990). Aspekt terapeutyczny i negocjacyjny współczesnych kultów posesyjnych jest oczywisty (por. Carrin, 1999; Erndl, 2001, 2007; Kregel, 1999). Isabell Nabokov przestrzega jednak przed zbyt pośpiesznym interpretowaniem związku pomiędzy faktem przewagi ilościowej kobiecych posesji w Indiach nad posesjami męskimi a koncepcją wysuniętą przez Iana Lewisa (Lewis, 1966, 1989, 2002) na temat peryferyjnych posesji jako środka ekspresji pragnień i mechanizmu nacisku grup marginalizowanych na grupy hegemoniczne (Nabokov, 1997: 297). Tę krytykowaną przez Nabokov linię interpretacyjną przyjmuje wielu autorów prac na temat posesji w Indiach (zob. np. Freed i Freed, 1964; Fuller, 1992). Kathleen Erndl, rozważając udział kobiet w kultach posesyjnych, zastanawia się nad tymi kobiecymi rolami religijnymi, które dają kobiecie znaczny autorytet i autonomię, to znaczy nad funkcjami medium i uzdrowicielki. Jak twierdzi Erndl, te role wzbogacają duchowo, społecznie i emocjonalnie. Dodatkowo pomaganie ofiarom owładnięcia przez duchy pozwala w jakiś sposób budować u tych kobiet większe poczucie pewności siebie oraz łagodźć poczucie „pośledniości” związane ze społecznym statusem kobiety jako takiej (Erndl, 2007: 157). Radykalnie odmiennie wyglądają role kobiece w różnych kultach posesyjnych na południu Indii. Biorąc pod uwagę różnorodność wartościowania posesji kobiecych w Indiach, warto w bardziej szczegółowy sposób przyjrzeć się geograficznemu rozmieszczeniu tych różnych ideologii oraz być może wskazać pewną prawidłowość: w tych regionach, w których śaktyzm był tradycyjnie, w sensie historycznym, wspierany przez silne grupy tantryczne, kobiece role w kultach posesyjnych są rolami aktywnymi, podmiotowymi (kobieta jako medium i uzdrowicielka). W tych regionach geograficznych, w których agresywna sanskrytyzacja nałożyła się na wcześniejsze lokalne ideologie tego, co kobiece i męskie (np. w kulturze tamilskiej i keralskiej), widać największe odchylenie od wspomnianej prawidłowości⁷⁶. Na tych obszarach posesje kobiece są prawie zawsze postrzegane jako demoniczne, a rola kobieca jest w nich pasywna (kobieta jako ofiara demona).

W północno-zachodnich Indiach popularnym zjawiskiem są „zinstytucjonalizowane” owładnięcia przez bóstwa żeńskie wybranych kobiet, które później, po odpowiednim treningu, pełnią funkcję medium tego bóstwa (Erndl, 1998, 2001; Schoembucher, 1993). Stan transowy, w który wchodzi te kobiety, opisuje się w podobny sposób, w jaki robi się to w ogólnej literaturze antropologicznej na ten temat: medium przemawia w imieniu bogini, przekazuje jej komunikaty i na ogół nie pamięta, co się działo podczas transu. Kobiety działające już jako funkcjonariuszki kultu często przyciągają nowe adeptki i stają się dla nich mistrzyniami, guru. Kobiety w służbie bogini łączą funkcje medium z uzdrawianiem, są zatem specjalistkami w rytuałach uzdrowieniowych. Rekrutują się najczęściej z kobiet, które wcześniej same stały się

⁷⁶ Przykłady potwierdzające powyższą tezę można znaleźć w wielu pracach antropologicznych na temat południowoindyjskich kultów Wielkiej Bogini. Jak wynika z badań, kultury te zostały stosunkowo niedawno zmaskulinizowane (zob. Assayag, 1992; Caldwell, 1998, 1999; Obeyesekere, 1981).

ofiarami owładnięcia przez jakiegoś ducha (*bhūta*) i które później zostały „powołane” przez lokalną boginię do pełnienia funkcji jej medium (Krengel, 1999). We własnych społecznościach są postrzegane jako dysponujące potężną mocą, a jako takie budzą jednocześnie lęk i szacunek. Poszukujący ich pomocy zwykle zwracają się do nich w taki sam sposób, jak do samej Wielkiej Matki (*mātājī*).

Zinstytucjonalizowane posesje kobiece występują też w kontekście kultów śaktycznych na południu Indii. Niektórym boginiom, jak na przykład Gangammie z Tirupati (w Andhra Pradesh), ofiaruje się na służbę już małe dziewczynki. Bycie „poślubioną” i funkcjonariuszką kultu tej bogini gwarantuje pewną formę autonomii społecznej, ale zasadniczo nie zmienia statusu społecznego kapłanek jako kobiet, choć w pewnym zakresie wpływa na symboliczne reprezentacje kobiecości. Poślubione Gangammie kobiety nazywane „matkami” są pod jej specjalną ochroną, nie mają obowiązku wychodzenia za mąż, ale mogą pozostawać w pozamałżeńskich relacjach z mężczyznami i mieć dzieci (Flueckiger, 2007: 35). Gangamma jest jedną z siedmiu siostrzanych bogiń czczonych przez wioskowe społeczności na południu Indii. W zależności od regionu czci się je jako boginie o cechach zindywidualizowanych bądź jako grupę. Nazywa się je też Mateczkami. Siostrzane boginie zmieniają swoje imiona w zależności od obszaru geograficznego występowania ich kultu. Postrzega się je jako strażniczki wiosek, chroniące przed chorobami, szczególnie ospą i sezonowymi gorączkami. Wierzy się, że kiedy tych bogiń pozbawi się ofiar i czci, wtedy skutek gniewu same mogą powodować choroby i nieszczęścia⁷⁷. Na czas festiwali buduje się ku ich czci prowizoryczne struktury mieszkalne, w których można je czasowo ulokować. Poza tym czasem przebywają na obrzeżach ludzkich osiedli i obszarów kultuwacji. Świątynia Gangammy na obrzeżach Tirupati jest miejscem, w którym można poświęcić bogini dziewczynkę, kiedy rodzina dozna nieszczęść z powodu suszy czy nieurodzaju albo sama dziewczynka doświadczy wyżej wspomnianych chorób. Ofiarowane i zaślubione w wieku pokwitania dziewczęta nazywane są matamma. Tradycyjnie nie wychodziły one za mąż, spełniały funkcje medium, służyły w świątyniach bogini. Uważano je za zawsze przynoszące pomyślność, bo nigdy nie wdowiąły. Po ogłoszeniu Devadasi Act w roku 1947, formalnie rozwiązującego zobowiązania grup kobiet poślubionych bóstwom w świątyniach (w szczególności akt odnosił się do popularnego kultu dewadasi), kobiety były zachęcane do małżeństw. Problem ich resocjalizacji polegał raczej na tym, że mężczyźni z lęku przed domniemaną mocą tych kobiet i w obawie o własne życie nie chcieli ich poślubić (Flueckiger, 2007: 37). Joyce Flueckiger przeprowadziła interesujące badania i wywiady z kilkoma kobietami, funkcjonariuszkami kultu. Jedna z nich, poślubiona bogini jako dziecko,

⁷⁷ Flueckiger twierdzi, że te postaci nie mają nic wspólnego z siedmioma Mateczkami (*sapta mātṛkā*), jako że różnią się ich mity, funkcje i imiona. Być może nie ma związku między zbraminizowanymi postaciami siedmiu Mateczek a siostrzanymi Mateczkami na południu Indii, ale widać takie związki z bardziej starożytną tradycją Chwytaćek, o których już wspominałam. Geograficzne rozprzestrzenienie starożytnego kultu Mateczek i Chwytaćek, historycznie udokumentowany wpływ tantryzmu na kultury religijne w południowych Indiach, jak również związek siedmiu sióstr z takimi chorobami jak ospa i gorączki o różnej etiologii, a także fakt sprawowania kultu Mateczek w odkrytych miejscach, czyni wspomniane związki bardziej prawdopodobnymi. Na temat kultu Mateczek na południu Indii zob. Bhattacharyya (1973), H. Das (1981, 1997), Dehejia (1986).

potem wyszła za mąż, przy czym sama wybrała sobie męża. Interesujące wątki z jej opowieści dotyczą posesji, której czasami używała jako specyficznej broni przeciw bijącemu ją mężowi. Jej życie jako kobiety zamężnej w zasadzie nie odbiega od wzorca zwykłych kobiet, ale świątynia jako czasowy dom, do którego zdarzało jej się uciekać od męża, i przekonanie o opiece bogini dawało jej wsparcie psychologiczne (Flueckiger, 2007: 45). Sformalizowane więzy, które łączą ją z boginią, dają jej znacznie więcej autonomii niż w przypadku innych zamężnych kobiet, ale też wymagają od niej spełniania regularnych funkcji. Ona i inne matammy służą jako medium i są wzywane do przeprowadzania rytuałów uzdrawiających z chorób tradycyjnie wiązanych z siostrzanymi boginiami: ospy, odry, gorączek (Flueckiger, 2007: 51). Jeden z mężczyzn, z którym Flueckiger rozmawiała na temat instytucji matammy, wyraził przekonanie powszechnie żywione przez mężczyzn w stosunku do kobiet świątynnych. Twierdził, że im potężniejsza bogini, tym większą mocą dysponuje jej funkcjonariuszka. Poślubionych bogini kobiet nikt nie waży się krzywdzić, lękając się gniewu znieważonej takim czynem bogini (Flueckiger, 2007: 38).

Nieco inaczej prezentują się kobiece posesje i role religijne kobiet w kraju Tamilów, gdzie zwykle posesje te etykietuje się jako demoniczne, a same kobiety poddaje się egzorcyzmom. Etykietowanie posesji jako boskiej bądź spowodowanej przez nękającego ducha ma swoje zasadnicze konsekwencje. W przypadku posesji przez ducha (tamil. *pēy*), a tak są w większości postrzegane kobiece posesje w kulturze tamilskiej, konieczna jest interwencja specjalisty, którym najczęściej jest mężczyzna. Specjalista negocjuje z duchem warunki opuszczenia ciała i świadomości ofiary. Interesującym aspektem epizodów posesyjnych jest zachowanie kobiet, często mocno kontrastujące z normą społeczną regulującą ekspresję kobiecości. Obeysekere kojarzy transgresyjne zachowania kobiet jako zamaskowany wyraz represjonowanych kobiecych potrzeb i pragnień, a same stany posesyjne uważa za kulturowo skonstruowany idiom umożliwiający kobietom wyrażenie frustracji i znalezienie środków zaradczych (Obeyesekere 1970, 1977). W tym sensie Obeyesekere kontynuuje Lewisowską linię interpretacji posesji jako środka wyrazu i nacisku grup oraz osób pozbawionych autorytetu i władzy na grupy hegemoniczne (por. I. Lewis, 1966, 1989). Niedawne badania antropologiczne Jackie Assayag (1992), Isabelle Nabokov (1997) i Sarah Caldwell (1998, 1999) nieco zmieniły to uproszczone widzenie kobiecej posesji demonicznej.

Nabokov zakwestionowała użyteczność Lewisowskiego modelu w odniesieniu do badanego przez siebie zjawiska kobiecej posesji w kulturze tamilskiej. Dowodziła, że kobiety uczą się, a nawet zmusza do tego, aby swoje osobiste dylematy wyrażać w idiomie demonicznej posesji (Nabokov, 1997: 299). Jej rozumienie funkcji posesji jest bliskie rozumieniu Stirrata, etnografa, który prowadził badania nad stanami posesyjnymi na Sri Lance (Stirrat, 1992, 1977). Dla Stirrata, jak pisze Nabokov, diagnozowanie demonicznej posesji i następujące po tej diagnozie egzorcyzmowanie pozwalają bliskim krewnym na potwierdzenie ich kontroli i władzy w obszarze domowym (Nabokov, 1997: 299). Idąc śladem analiz Stirrata i Nabokov, można dowodzić, że posesja jest rodzajem zrytualizowanego przedstawienia, za pomocą którego wyraża się frustrację, wyładowuje się negatywne emocje, a na koniec, za pośrednictwem

osoby mediatora, powściąga się nadmierne żądania, poddając się społecznej kontroli. Kobieta „uzdrowiona”, uwolniona od nękającego ją ducha, na nowo przyjmuje kobiece identyfikacje zgodne z tymi oczekiwanymi przez społeczność. Na ogół udaje się jej coś wynegocjować, ale zyski z posesji są niepewne. To natomiast, co jest pewne, bo potwierdzone samą ideologią egzorcyzmów, to przywrócenie społecznego porządku i pokoju. Podsumowując analizę przypadków posesji kobiet podejrzanych o romans pozamałżeński, Nabokov pisze:

Niemające nic wspólnego z jakimikolwiek środkami wiodącymi do emancypacji te rytuały, które opisywałam, stawiają kobietę raczej na miejscu powódki. W obecności demonów stojących na straży i mężczyzn jako ławników kobiety zmusza się do wyznania, że popełniły grzech rozczerowania męża i poddały się erotycznym impulsom, które wystawiły je na niebezpieczeństwo utraty zdrowia psychicznego. Wyznania kobiet owdładniętych [demoniczną mocą] wymagają działania, demony muszą zostać wygnane, a żonom musi wrócić rozsądek, czyli trzeba je przywrócić do bezpieczeństwa i struktur patriarchalnej rodziny oraz do właściwej dla takiego układu kobiecej roli (Nabokov, 1997: 312).

Opisane powyżej rytuały są przewidywalne, scenariusze epizodów posesyjnych są powtarzalne, a negocjacyjny charakter tych rytuałów jest aż nadto widoczny. W tym sensie słuszne są obserwacje i analizy zarówno Obeyesekere, jak i Lewisa, natomiast analizy Nabokov i innych antropologów zajmujących się posesjami w Indiach pokazały niejako drugie dno posesji kobiecych: posesja nie jest w tym przypadku drogą do rewolucji, ale raczej poddaniem się autorytetowi w nadziei, że petycje zostaną uwzględnione. W podobny sposób zjawisko posesji w Indiach widzi Frederick Smith (2009), a w kontekście szerszym, pozaindyjskim – psychoanalityczka i antropolożka Erica Bourguignon (1973, 1976). Zjawisko posesji jest niezwykle interesującym lustrem kultury, odzwierciedlającym również ideologię genderową i grę sprzecznych interesów różnych grup społecznych. Jest o tyle wdzięcznym tematem badawczym dla antropologii psychoanalitycznej, że nie przynależy w całości ani do religii, ani do medycyny (Boddy, 1994: 413). To pozwala widzieć w nim jak w soczewce emocje, a przede wszystkim lęki i awersję w stosunku do „innego”, traktowanego jako element zaburzający ideologicznie skonstruowany porządek społeczny i poczucie bezpieczeństwa. O tym, jak trudno jest utrzymać to kruche poczucie bezpieczeństwa w związku z naporem licznych sprzecznych interesów grup i jednostek, wspomina Nabokov w swoich ogólniejszych przemyśleniach na temat tamilskiej kultury i jej religijnych rytuałów. Píše ona:

Tamilskie rytuały niekoniecznie służą integrowaniu i reintegrowaniu ludzi, mogą służyć defragmentacji aż do stopnia rozszczepiania. Osoba, która wyłania się z wielu takich rytuałów i religijnych doświadczeń [...] składa się z rozproszonych tożsamości, które nie zawsze przenikają się w niekonfliktowy sposób (Nabokov, 2000: 15).

Rozszczepienie i konfliktowość w szczególności w odniesieniu do tego, co męskie i kobiece, widać, być może, jeszcze wyraźniej w kulturze keralskiej. W swoich badaniach nad kultem Bhagawati (*bhagavatī*, forma Kali), Sarah Caldwell opisuje rytuał mudijettu (malaj. *mudiyettu*), w którym biorą udział tylko mężczyźni. Kobietom nie wolno w nim uczestniczyć. Uczestnicy rytuału używają rytualnych technik wchodzenia

w stany posesyjne, aby utożsamić się z boginią Bhagawati. Mężczyźni pojmują, a raczej emocjonalnie „odczuwają” boską kobiecość reprezentowaną przez Bhagawati jako cechującą się okrucieństwem, zapalczliwością i gniewem. W rytuałach mudijettu odgrywają heroiczną walkę bogini z demonem Dariką (*dārikā*) i jej ostateczny triumf. Własna zapalczliwość aktorów często kończy się kłótniami i bójkami oraz w związku z tym interwencją innych uczestników. Jak podaje Caldwell, mężczyźni mogą zachowywać się niezgodnie z obowiązującymi poza kontekstem rytuału normami, wyrażać emocje gniewu itd. Kobiетom przypada pasywna rola pozdrowienia i zaproszenia bogini. W trakcie samego rytuału pozostają obserwatorkami, nigdy nie tracąc samokontroli i nie odpowiadając na zaczepki aktorów (Caldwell, 1998: 204). Rytualny dramat kończy się z nastaniem brzasku, kiedy wycieńczeni aktorzy padają na ziemię. Jednym z istotnych gestów rytualnych jest ofiara w celu uśmierzenia gniewu bogini. Straszna, dziewicza Bhagawati po zaspokojeniu żądzy krwi i obłaskawieniu ofiarami przekształca się w dobrotliwą matkę. Budząca grozę kobiecość, straszna i niepoddana męskiej kontroli, zostaje zaspokojona śmiercią męskiego demona i uczczona męskim spektaklem upamiętniającym jej czyny. W ten sposób zostaje symbolicznie przekształcona w dobrotliwą, szczodrobliwą matkę. Motyw gniewu bogini i lęku przed straszną stroną jej kobiecości jest powszechny w kulcie Bhagawati. Jedna z respondentek Caldwell, uczestniczka tego kultu podkreślała, że boginię czci się nie z powodu pobożności, ale z lęku przed jej gniewem i z racji istnienia jakiegoś bliżej nieokreślonego niepokoju w umyśle (Caldwell, 1998: 203). Caldwell zauważa, że rytuał mudijettu jest dla mężczyzn i o mężczyznach, o relacji władzy i autorytetu (Caldwell, 1998: 204). Przeżywane emocje i identyfikacja z boginią pozwalają im partycypować w jej wielkości i władzy. W wyobrażeniu mężczyzn ich rytualne działanie umożliwia kontakt z boskością i przepływ mocy bogini do wszystkich uczestników rytuału, również do widowni (w tym kobiet; Caldwell, 1998: 202, 218). Stosunek kobiet do tego rytuału jest niezwykle ambiwalentny: z jednej strony czują lęk i respekt w odniesieniu do heroicznej i straszliwej bogini, takiej, jaką znają poprzez męskie wyobrażenia, z drugiej strony – uważają te wyobrażenia za obce ich psychice. Jedna z kobiet, której mąż po raz pierwszy wziął udział w takim rytuale, wyraziła swoje przerażenie jego stanem psychicznym i identyfikacją z boginią. Uważała za rzecz dziwną, z którą trudno było się jej pogodzić, że uczestnicy rytuału zwracali się do jej męża: „Kali” (Caldwell, 1998: 219). Caldwell jest zdania, że zorientowany na żeńskie bóstwo rytuał mudijettu służy mężczyznom, a nie kobietom. Kobięce frustracje, lęki i pragnienia nie mają takiego rytualnego kontenera, jak męski rytuał mudijettu. Normatywne kodeksy obowiązujące we współczesnej zhinduizowanej kulturze keralskiej zakazują kobiecie wyrażania emocji, w szczególności tych negatywnych. Jeśli się to zdarza, to na takie kobiety ekspresje nakłada się interpretacje medyczne lub quasi-medyczne: szaleństwo lub opętanie przez demona. Caldwell zauważa, że kobiety, ofiary owych opętań, są poddawane sadystycznym praktykom obliczonym na przywrócenie ich do właściwych ról. Podsumowując swoje badania, twierdzi, że kobiecość w kulcie Bhagawati, ta boska i ta ludzka, traktowana jest przez mężczyzn wrogo (Caldwell, 1999: 231).

Szczególnym terenem badań nad interpretacjami ideologii śaktycznej w hinduiźmie jest Bengal. June McDaniel proponuje wyróżnić trzy główne typy kultu Wielkiej Bogini występujące na obszarze wpływu kultury bengalskiej. Na obszarach rolniczych i terenach różnych grup adiwasi występują formy kultu zarówno lokalnych bogiń, jak i popularnych bogiń hinduskiego panteonu. Istotną rolę w tych kultach odgrywają lokalne formy różnorodnych rytów oraz ogólnie rytuały posesyjne i uzdrowieniowe. Drugą formą kultu jest kult tantryczno-jogiczny zorientowany na indywidualne praktyki wykorzystujące różnorodne techniki medytacyjne i wizualizacyjne. Centralnym rytuałem jest tu pudża tantryczna. I wreszcie trzecią formą kultu, niezwykle popularną, jest kult śaktyczny o cechach bhakti, którego istotą jest miłosna adoracja bóstwa (McDaniel, 2004). O współczesnym kulcie śaktyczno-tantrycznym w Bengalu, w szczególności w powiązaniu z reprezentacjami kobiecości, wspominałam już w poprzednim rozdziale. Teraz chciałabym skoncentrować się na najbardziej popularnej formie śaktyzmu w Bengalu, która wiąże się z kultem Durgi. Jej świątynie ożywają szczególnie w okresie dorocznych, dziewięciodniowych świąt, podczas których czci się Wielką Boginię w jej różnych formach (*navarātra*). Świąteczną pudżę do Durgi odprawia się, poczynawszy od szóstego dnia festiwalu. Specjalistami w przeprowadzaniu pudży ku czci Durgi jest grupa rodzin lokalnych braminów. Migracja tych specjalistów do innych regionów geograficznych (np. do Benares [Varanasi]) spowodowała rozpowszechnienie się szczególnej formy świątecznego rytuału pudży do Durgi, w którym się wyspecjalizowali, a który stał się znany jako pudża bengalska. Ta forma pudży zdobywa sobie również uznanie jako forma kultu bogini Durgi podczas świąt ku jej czci, również za granicą (Rodrigues, 2003: 3). Kapłanami odprawiającymi rytuał w czystej postaci są wyłącznie mężczyźni, jako że podczas rytuału używa się mantr wedyjskich. Pudża bengalska jest rodzajem mieszanej wedyjsko-tantrycznej formy kultowej, różnej od analogicznej do niej wedyjskiej formy tej pudży przeprowadzanej przez braminów ortodoksyjnego kultu smartów. Hillary Rodrigues podaje, że jego informatorzy pochodzący z tradycyjnej rodziny purohitów (kapłanów) wyspecjalizowanych w odprawianiu tej pudży twierdzili, że spotkali się z przypadkiem, w którym funkcje purohity pełniła kobieta. Jak przypuszcza Rodrigues, być może chodziło o jakąś tantryczną formę tej pudży (tzn. w tym przypadku rytuał, w którym używa się mantr tantrycznych, a nie wedyjskich; zob. Rodrigues, 2003: 320). Czysto tantrycznymi elementami tej pudży są, między innymi, serie rytów oczyszczeniowych (*bhūtaśuddhi*) i rytów nanoszenia boskich mocy (*nyāsa*) oraz tantryczne formy ofiar. Zameżne kobiety, specjalnie inicjowane, które w danym czasie nie mają menstruacji lub są w wieku, w którym nie menstruują, uczestniczą w przygotowaniu gotowanego pokarmu składanego bogini w ofierze. Dziewczęta w okresie przedmenstruacyjnym są uważane za czyste i biorą udział w przygotowaniu pokarmów niegotowanych (Rodrigues, 2003: 177). Istotnymi elementami obchodów tej uroczystej pudży są kolejne tantryczne elementy: krwawa ofiara oraz pudża czcząca kumari, dziewczęta reprezentujące dziewiczy aspekt Wielkiej Bogini. Jak podaje Rodrigues, niektóre jego respondentki wyrażały szczególną dumę, że jako kobiety uczestniczące w tym rytuale przynoszą moc bogini do własnych domów (Rodrigues, 2003: 245). Interesujące wątki genderowe w kontekście związków z tantryzmem pojawiały się w rozmowach uczestników pudży. Jedna z inicjowanych

kobiet, pochodząca z tradycyjnej rodziny kapłańskiej, uważała, że tantryczne elementy tej pudzi są rzeczą pozytywną, podczas gdy jej syn preferował podkreślanie zasadniczo wedyjskiego charakteru tej pudzi (Rodrigues, 2003: 283). Sam rytuał uroczystej pudzi do Durgi pełni rozmaite funkcje społeczne i symboliczne. Rodrigues w swojej drobiazgowej analizie podkreśla głównie funkcje symboliczne, takie jak odnowienie kosmosu, materii, życia, ale też za niezwykle ważne uważa symboliczne identyfikacje uczestników ze specyficzną funkcją Durgi, jaką opisuje jej mit heroiczny: Durga to wojowniczką, która chroni oraz daje przykład, jak pokonać przeciwności i wrogów (Rodrigues, 2003: 287–289). Różne wypowiedziane i niewypowiedziane interpretacje symboliki walki Durgi z demonami przenikają skomplikowaną siatkę symboliczno-społecznych znaczeń pudzi do Durgi. Grupy podporządkowane na ogół widzą w bogini sprawiedliwą pogromczynię zła społecznego wynikającego z nadużywania władzy, ale nie samej hierarchii społecznej. Grupy hegemoniczne widzą w niej obrończynię czystości. Organizacja rytów konstruujących pudzę i znaczenia symboliczne, do których rytualiści się odwołują, jest również interesującą rzeczą z punktu widzenia reprezentacji kobiecości. Ryty ku czci kumari oraz krwawe ofiary nawiązują w swej symbolice do kobiecych cyklów i tematyki płodności. Tym, co uderza w analizie skomplikowanej siatki znaczeń pudzi bengalskiej, jest świadome nawiązywanie do symboliki tantrycznej, choć użytej w celu nie tyle adoracji kobiecości, ile „oswojenia” jej za pomocą rytów wiążących i kanalizujących energię czy moc kobiecą. W pewnym sensie ten rytuał wedyjsko-tantryczny rzeczywiście łączy ideologię wedyjską z tantryczną, ale w celu służenia ideologii hinduizmu. Kobiety starają się przechwycić elementy różnych operacji rytualnych związanych z cyklem pudzi do Durgi, aby za pomocą wysiłku rytualizowania celebrować kobiecość. Tak odczytuje intencje kobiet organizujących w domach, podczas obchodów święta Durgi, własnych, kobiecych wersji kumaripudzi. Jedna z dziewcząt uczestniczących w takich rytach wyraziła swoją satysfakcję z faktu bycia corocznie wybieraną, karmioną przysmakami i honorowaną w ten sposób (Rodrigues, 2003: 300). Nie można jednak tracić z oczu symbolicznej wymowy tego rytu, mimo że starają się go przejąć kobiety: to starsze, płodne kobiety w symboliczny sposób pobudzają płodność w stanie załączkowym reprezentowanym przez postać dziewczynki. W bezpośredni sposób honorują jej przyszłą zdolność do macierzyństwa. Jak słusznie zauważa Rodrigues, spotkania kobiet ze spokrewnionych rodów to również okazja do wymiany pomiędzy pokoleniami wartości związanych z ideologią małżeństwa i macierzyństwa (Rodrigues, 2003: 298–300). Gdzieś na obrzeżach tego kultu znajdują się niezamężne płodne kobiety i wdowy, których dostęp do wspólnoty świątecznej dość dramatycznie się kurczy. Te ostatnie praktycznie w jednej chwili tracą przywileje reprezentownia bogini i nagle same stają się omenem braku pomyślności. Jedna z respondentek Rodriguesa, młoda niezamężna kobieta z wyższej kasty, w taki sposób podsumowała swój stosunek do pozornych gestów honorowania wszelkich reprezentacji kobiecości, o czym miałyby świadczyć tantryczne elementy pudzi:

Ten czas [święta] stwarza dla nas iluzję, ale niczego nie zmienia w sytuacji społecznej. Bengalczyki, po okresie panowania Mogolów, byli odpowiedzialni za najgorsze nadużycia wobec kobiet – dwa miliony sati i małżeństwa dziecięce, żeby wymienić tylko niektóre z nich [...]. Każda kobieta

z mojego pokolenia powie Panu, że te festiwale stwarzają tylko iluzję i obliczone są na to, aby ogłupić kobiety, aby wmówić im, że ich miejsce jest specjalne [...]. Nie czuję się specjalną osobą ani też nie jestem traktowana w jakiś specjalny sposób w tym okresie (tzn. podczas *navrātra*). Nigdy nie słyszałam, aby ktokolwiek czuł się i mówił w jakiś szczególnie sposób. Przypuszczam, że zamężne kobiety są jakoś specjalnie traktowane w domach swoich rodziców. Ale niezamężnym kobietom nic takiego się nie przydarza. Żadnych przywilejów. Dla małych dziewczynek robi się wszystko, aby czuły się wyjątkowe podczas rytuału czczenia dziewic (Rodrigues, 2003: 298).

4.9. Kobieta hinduska w diasporze

Według danych statystycznych ICWA w diasporze jest około 20 milionów ludności pochodzenia indyjskiego, w tym: 32% w Azji Południowej, 10% w USA, 7% w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach, 6 % w Południowej Afryce, 6% na Mauritiusie, 5% w Kanadzie i 3% w Europie (ICWA 2001). W samych Stanach Zjednoczonych (dane za 2000 rok) hinduska diaspora jest trzecią, po chińskiej i filipińskiej, pod względem liczebności, co oznacza, że Indusi stanowią 16,2 % wszystkich imigrantów azjatyckiego pochodzenia w USA (Khadria, 2007: 9). Jeśli chodzi o wykształcenie i zatrudnienie, to dane amerykańskie przedstawiają się w następujący sposób: 63,9% populacji imigrantów indyjskich w USA ma stopień magistra (Khadria, 2007: 12), 54% indyjskich imigrantek pracuje (Khadria, 2007: 15), są to na ogół wykształcone specjalistki zatrudnione na stanowiskach menedżerskich. Diaspora indyjska w Kanadzie, jak wspomnieliśmy, to tylko 3%, ale przypadające na 30 milionów Kanadyjczyków. Indokanadyjczycy są wykształceni, zatrudnieni w sektorze medycznym, na akademiach, na stanowiskach menedżerskich i inżynieryjnych (Khadria, 2007: 20). W Wielkiej Brytanii, tradycyjnym kraju indyjskiej imigracji w Europie, znajduje się milion Indusów, którzy stanowią tam 22,7% niebiałych Brytyjczyków (dane za 2001 rok; Khadria, 2007: 19). Również tam Indusi są na ogół wykształceni i zajmują sporo stanowisk w kluczowych sektorach państwowych i prywatnych. Wobec takich danych statystycznych należałoby się spodziewać znacznej adaptacji Indusów do kultury i społecznego porządku krajów przyjmujących indyjską diasporę. Tymczasem w samych Stanach Zjednoczonych istnieje wiele różnorodnych stowarzyszeń indyjskich o charakterze kulturowym i religijnym⁷⁸, a problemy wynikające z kolizji tradycji i nowoczesności są być może jeszcze większe w diasporze niż w samych Indiach. Można zapytać, dlaczego się tak dzieje i czemu służą hinduskie instytucje kulturowe importowane przez hindusów i zaszczipiane w krajach przyjmujących. Sytuacja życia w diasporze jest, jak ją określa Hall: związana z „niepokojem, rekombinacją, hybrydyzacją, odcinaniem i mieszaniem” (Hall, 2003). Hybrydyzacja kulturowa przede wszystkim rozbija mechanizmy adaptacyjne hinduskiego self. Sfragmentowane self

⁷⁸ Na przykład Samband, Assam Association of North America, Telugu Association of North America, American Telugu Association (ATA), World Malayali Council, Bengali Cultural Association, Kenada Koota, Gujarati Samaj (Khadria, 2007: 23).

przejawia się w sfragmentowanych reprezentacjach, a jedną z takich reprezentacji są stowarzyszenia kulturowe i religijne, powołane, paradoksalnie, dla celów integracji self. O bólażkach podzielonej indyjskiej diaspory i wojnach pomiędzy indyjskimi stowarzyszeniami kulturowymi na obczyźnie tak pisze Khadria:

Religia, kasta, kulturowe i językowe tożsamości znajdują znaczące miejsce w tych stowarzyszeniach i sieciach kulturowych. Wzdłuż tych linii obserwuję się pęknięcia. Krótko mówiąc: indyjska diaspora jest w stanie poważnej fragmentacji. Problemem większości tych stowarzyszeń jest to, że są one podzielone ze względu na wielorakość istniejących subnarodowości, a wzajemna walka trwa nawet pomiędzy pokrewnymi subnarodowymi stowarzyszeniami (Khadria, 2007: 23)

Porównując sytuację współczesnych Indii i indyjskiej diaspory, Jaswant Guzder i Meenakshi Krishna zważają, co następuje:

Hierarchia płciowa, problemy władzy, nierówność kastowa, niedawne akty przemocy komunalnej i bieda są współczesnymi problemami społecznymi subkontynentu, natomiast w indyjskiej diasporze na plan pierwszy wysuwają się problemy tożsamości, rasizmu i zmiany kulturowej (Guzder i Krishna, 2005: 206)

Walka o zachowanie tożsamości kulturowej na obczyźnie toczy się przede wszystkim wewnątrz świata rodzinnego. Sytuacja hinduskich kobiet na emigracji, zwłaszcza tych wykształconych, nie przedstawia się dużo lepiej niż sytuacja większości kobiet w samych Indiach. Współczesność hinduskiej kobiety ciągle jest jeszcze daleka od szczytnych ideałów ostatnich regulacji prawnych w Indiach odnoszących się do kobiet. Jak twierdzi wielu badaczy, sytuacja kobiet pogarsza się wraz z szybką modernizacją Indii. To samo odnosi się do realiów stale rosnącej indyjskiej diaspory (Rayaprol, 1997; Rukmini, 1999). Jak zauważa Ashis Nandy, kobieta hinduska ciągle jest „czczona jako ideał i poddawana represjom w rzeczywistości” (Nandy, 1995: 35). Kakar przypisuje indyjski konserwatyzm cechom hinduskiego self, jego zdolnościom do powierzchownej adaptacji i zasadniczej niezmienności jego głębszych warstw. Kakar pisze o tym w następujący sposób:

[...] pewna psychologiczna zmiana może się wydawać przekształceniem tożsamości, szczególnie gdy jest widoczna w powierzchownych, „zachowaniowych” warstwach osobowości lub gdy – subtelniej i bardziej stopniowo – dokonuje się w głębszych jej warstwach. Natomiast najgłębsza warstwa (łożysko wewnętrznego świata) może pozostawać relatywnie niezmienna przez całe pokolenia (Kakar, 1981: 183).

Wspomniane przez Kakara mechanizmy adaptacyjne są wystawiane na szczególną próbę w kontekście diaspory. Ich mocną stroną jest to, że pozwalają one przynajmniej na zewnętrzne przystosowanie do standardów kultury przyjmującej, ale jest to możliwe tylko pod warunkiem istnienia rodzinnej enklawy działającej na zasadzie żyroskopu. W kontekście diaspory oczekuje się od hinduskiej kobiety cudu połączenia tradycyjnych hinduskich ról kobiecych z rolami społecznymi narzucanymi przez kulturę przyjmującą. W sytuacji diaspory kobiety są pozbawione wsparcia większości mechanizmów kulturowych rodzimej kultury, zabezpieczających tradycyjne strategie radzenia sobie w rolach kobiecych. Często rolę zastępczą takiego kontenerującego środowiska odgrywają przedsięwzięte przez kobiety aktywności i projekty adresowane do lokalnej społeczności diaspory. Kobiety zarówno rytualizują w kontekście kultów hinduistycznych

w diasporze, jak i organizują grupy wsparcia (Baumann, 1995; Chakravarti, 2006; A. David, 2010; Guzder i Krishna, 2005; Rayaprol, 1997). Zarówno badacze kultury hinduskiej, jak i psychoanalitycy zwracają uwagę na szczególną patogenność sytuacji hybrydyzacji kulturowej dla hindusek⁷⁹. Typowym zaburzającym doświadczeniem tych kobiet jest dylemat o charakterze „podwójnego wiązania”: czują one obawę i wstyd przed byciem jednocześnie zbyt tradycyjną i niewystarczająco tradycyjną. W rodzinach imigrantów indyjskich nasilają się problemy międzypokoleniowe, będące jednym z częstszych motywów pojawiających się podczas terapii psychoanalitycznej imigrantów indyjskich (Akhtar, 1995, 1998, 1999, 2011; Guzder i Krishna 2005; Huang i Akhtar, 2005)⁸⁰. Problemu międzypokoleniowej różnicy w sposobach akulturowania się nie można sprowadzić jedynie do stresującej dla wszystkich członków rodziny sytuacji różnic w perspektywach między pokoleniami. W tradycyjnej społeczności hinduskiej od kobiet oczekuje się podejmowania różnych strategii ułatwiania międzypokoleniowego dialogu obliczonego na integrację rodziny (taką rolę hinduski zawsze odgrywały w rodzinie rozszerzonej, rodzinie z natury rzeczy wielopokoleniowej). Te role mediatorów zawsze były ideologizowane, wynoszone na piedestał i kojarzone z cnotliwością kobiecą. Wypełnianie tych funkcji było źródłem gratyfikacji, a czasami jedynym źródłem poczucia sprawstwa (*agency*) lub odczuwania siebie jako autorytetu. Nieporozumienia międzypokoleniowe, wynikłe z odmiennych sposobów akulturowania się (Akhtar, 1995, 2011; Ewing, 2007), podkopują, i tak nadwyższone, poczucie samoszacunku i asertywności imigrantek. Matki z rodzin migracyjnych, tradycyjnie bardziej akceptujące wybory synów niż córek, czasami stają się nadmiernie kontrolujące w stosunku do tych ostatnich. Córki, uwikłane w sieci rodzimych kulturowych reprezentacji kobiecości, a jednocześnie poddane presji akulturacji w nowym kraju pobytu, dość często trafiają na terapię z powtarzającym się rozpoznaniem: depresji, obniżenia samoszacunku, niszczącego poczucia winy, wyobcowania z obu kultur (por. Oquendo i Graver, 1997). Do tych typowych problemów psychicznych imigrantów należy jeszcze dodać powszechnie obserwowaną prawidłowość nasilania się działania

⁷⁹ Błędem byłoby generalizowanie obrazu akulturacji mężczyzn i kobiet hinduskiej diaspory w celu poszukiwania jakiejś ogólnej prawidłowości dotyczącej doświadczeń w sytuacji diaspory ze względu na płeć. Erica Bourguignon analizująca wpływ akulturacji na indiańskie kobiety Menomini z Wiconsin zauważa, że sytuacja akulturacji jest w tym przypadku bardziej zaburzająca dla mężczyzn Menomini. Powodem tego, według Bourguignon, jest możliwość kontynuowania przez kobiety zasadniczo niezmiennych, tradycyjnych ról, a zatem ich świat kulturowy i wartości są poddane znacznie mniejszej i mniej gwałtownej zmianie niż w przypadku mężczyzn Menomini (Bourguignon, 1976: 318). Doświadczenia kobiet hinduskich są w tym względzie odwrotnością doświadczeń kobiet Menomini.

⁸⁰ Interesującym problemem metodologicznym psychoanalizy imigrantek indyjskich są specyficzne zaburzenia komunikacji między analizującym/analizującą i analizowaną. Często zdarza się, że hinduski ukrywają największe problemy ze względu na zinternalizowane mechanizmy ochrony rodzinnego honoru (milczenie jako obrona przed wstydem) oraz ze względu na niechęć do stwarzania sytuacji, która potencjalnie mogłaby okazać się zagrażająca dla integracji rodziny (Crenshaw, 2003). Innym problemem w psychoanalizie takich kobiet jest płeć i kulturowe pochodzenie terapeuty. W fantazji pacjentów „etniczni” terapeuci są postrzegani jako bliżsi im niż „biali”, gdyż dzielają z imigrantami stygmat „obcego”. Sporo problemów komunikacyjnych rodzi się w układzie hinduska pacjentka – hinduski terapeuta (mężczyzna). W tym specyficznym układzie pacjentki nieświadomie bądź świadomie reprodukuja hinduski stereotyp relacji kobieta–mężczyzna (o trudnościach komunikacyjnych i przeniesieniu-przeciwprzeniesieniu w międzykulturowej diadzie terapeutycznej zob. Bash-Kahre, 1984).

stereotypów w sytuacjach kryzysowych, a taką permanentnie kryzysową sytuacją jest życie w diasporze. Hindusi, podobnie jak hinduski, borykają się z problemami tożsamości kulturowej i w dużej mierze oczekują wsparcia od swych partnerek. Tymczasem zarówno osobiste dylematy imigrantek hinduskich, jak i ich zawodowa aktywność wpływają na kurczenie się zakresu tradycyjnych ról kobiecych, a czasami również na ich zasoby emocjonalne używane do kontenerowania napięć psychicznych w rodzinie. Nieuchronne zmiany w delikatnym balansie autorytetu i władzy pomiędzy płciami oraz porażki kobiet uwikłanych w hybrydyczne tożsamości dodatkowo nasilają dylematy tożsamościowe i ginefobijne mężczyzn. Ogromnym problemem dla hinduskich ojców w rodzinach imigrantów są roszczenia córek do osobistej autonomii. Z jednej strony ojcowie pozostają pod presją grupowego wstydu (delikatna kwestia honoru i dobrego imienia rodziny), z drugiej – czasami nieświadomie podziwiają asertywność własnych córek (por. Guzder i Krishna, 2005: 214–215). Największe napięcia skupiają się wokół ideologii małżeństwa. W rodzinach hinduskich należących do klasy średniej daje się zauważyć pewną prawidłowość, która funkcjonuje również w warunkach diaspory. Rodziny mają coraz bardziej egalitarne podejście do kwestii edukacji i zawodowej kariery kobiet, podczas kiedy stereotypy genderowe dotyczące małżeństwa i modelu rodziny pozostają praktycznie niezmienione (Liddle i Joshi, 1986; Naidoo, 1992). Z jednej strony naciski rodzin na aranżowane małżeństwa, z drugiej fobia i związane z nią odrzucanie przez rodziców ewentualnych kulturowo obcych kandydatów na małżonków dla swych dzieci to powszechność diasporycznej codzienności. Huang i Akhtar przytaczają opowieść jednej z pacjentek, pochodzącej z hinduskiej rodziny imigrantów w Stanach Zjednoczonych. Kobieta najpierw ugięła się pod presją rodziny, poślubiła hindusa i zamieszkała z jego rodziną. Wkrótce doświadczyła złego traktowania przez męża i teściów. Sytuacja w domu doprowadziła ją do przeprowadzenia rozwodu. Kobieta nie otrzymała żadnego wsparcia emocjonalnego ze strony własnej rodziny odczuwającej ogromny wstyd z powodu zachowania córki. W końcu kobieta zdecydowała się na powrót do Stanów Zjednoczonych, aby, jak tłumaczyła swojemu terapeutce, uniknąć stygmatyzacji (Huang i Akhtar, 2005: 183). Podobnych przypadków jest bardzo wiele. Problem małżeństwa w sytuacji diaspory jest niezwykle złożony. Imigracja może wpłynąć na instytucję małżeństwa w różnoraki sposób: życie w diasporze oddziałuje na już istniejące małżeństwa i rodziny oraz na przyszłe wybory w tym względzie; imigranci mogą decydować się na poszukanie małżonka w Indiach, a dla innych emigracja jest sposobem uniknięcia aranżowanego małżeństwa. We wszystkich tych sytuacjach poczucie niepewności jest bardzo silne i budzi zrozumiałe lęki. Problem leży w tym, jak i kto takie lęki może kontenerować. Nie można zapominać, że w tradycyjnej hinduskiej rodzinie istnieje reprodukujący się mechanizm chronienia męskiego samoszacunku. Nawet jeżeli mężczyzna jest alkoholikiem, jest impulsywny, chory psychicznie lub w taki czy inny sposób niekompetentny, to i tak kobietę postrzega się jako osobę odpowiedzialną za kontenerowanie takiej sytuacji i dbanie o integralność rodziny (Guzder i Krishna, 2005: 216). Możliwe załamanie się kobiecej tożsamości hinduskiej żony i matki, poddanej presji procesów hybrydyzacji, w zrozumiały sposób stymuluje lęki całego systemu rodzinnego.

Zakończenie:

Postklasyczne Indie a kwestia ginefobii

Suddhir Kakar zauważa, że dla większości hindusów zmiana społeczna oznacza raczej zmianę figur obdarzanych autorytetem niż jakąkolwiek restrukturyzację instytucji społecznych czy samej ideologii, na której wspiera się hinduskie pojęcie autorytetu i mechanizm psychologiczny rządzący imperatywem podporządkowania się temu autorytetowi. Taka sytuacja, w opinii Kakara, powoduje, że Indie są rajem dla polityków i politykierstwa, zwłaszcza kiedy brakuje w tym kraju sił napędzających zmiany strukturalne (Kakar, 1981: 41–42). Ostatnie zmiany w prawodawstwie indyjskim wzbudziły powszechną dyskusję na temat możliwych zagrożeń podstaw, na których wspierał się kilkutysięcletni model hinduskiej rodziny, małżeństwa i relacji genderowych. Przypomnijmy kilka istotnych regulacji legislacyjnych, które w ostatnich kilkudziesięciu latach zmieniły sytuację prawną kobiet i dzieci:

- *The Protection of Woman against Sexual Harassment at Work Place Bill*, 2007,
- *Protection of Women from Domestic Violence Act*, 2005 (moc prawna od 2006),
- *Domestic Violence Bill*, 2005,
- *National Commission for Women Act*, 1990,
- *The National Commission For Women Act*, 1990,
- *The Commission of Sati (Prevention) Act and Rules*, 1987,
- *Indecent Representation of Women*, 1986,
- *Dowry Prohibition Rules*, 1985,
- *Equal Remuneration Act*, 1976,
- *Dowry Prohibition Act*, 1961,
- *Amendment Proposed in Immoral Traffic (Prevention) Act*, 1956,
- *Hindu Adoption and Maintenance Act*, 1956,
- *Hindu Succession Act*, 1956 (poprawki w 2005),
- *Hindu Marriage Act*, 1955 (poprawki w 2006),
- *Child Marriage Restraint Act*, 1929.

Reakcje społeczne na ostatnie zmiany w prawie małżeńskim (zwłaszcza zapis o „nieodwracalnym załamaniu małżeństwa” jako podstawie do orzeczenia rozwodu, obowiązujący od 2006 roku) są czasami dramatyczne, a czasami cyniczne. Z jednej strony wiele kobiet wypowiada się o nich z ulgą i poczuciem odzyskania praw do własnej osoby. Brinda Karat wymienia listę czynów, których nie może już bezkarnie dopuszczać się mężczyzna: nie może używać przemocy seksualnej, słownej i emocjonalnej wobec żony, konkubiny i innych kobiet; nie może zmuszać partnerki do współżycia, obrażać ją dlatego, że nie urodziła syna lub nie wniosła dostatecznego posagu;

nie może zmuszać żony do porzucenia pracy; nie może zmuszać córki lub siostry do zamążpójścia; nie może sam używać wspólnych kont bankowych bez pozwolenia sądu itd. (Datta, 2006: 63). Z drugiej strony pojawiają się ironizujące i, delikatnie mówiąc, nieadekwatne komentarze mężczyzn. I tak np. były adwokat, Soli Sorabjee, pyta, czy nazwanie otyłej żony „tłuszciochem” jest już aktem domowej przemocy? (Datta, 2006: 64). W Indiach w roku 2005 zawiązała się nierządowa organizacja o nazwie Save Indian Family (SIF). Nazwa jest nieco myląca, jako że aktywność tej organizacji skupia się głównie na ochronie męskich praw, a w szczególności służy pomocą prawną mężczyznom, którzy zostali pozwani przez swoje partnerki z powodu dopuszczenia się przez nich lub ich rodziny przemocy domowej lub z powodu praktyk wymuszania posagu. Nadwyrażanie tradycyjnych prerogatyw mężczyzn w Indiach powoduje wiele gwałtownych reakcji ze strony mężczyzn. Zastanawiająca jest uwaga jednego z adwokatów, który skomentował nowe regulacje prawne ingerujące w tradycyjny układ sił pomiędzy płciami w następujący sposób: „prawa będą tworzyć lęk i regulować sposób, w jaki mężczyźni będą zachowywać się w domu” (Datta, 2006: 64).

Osobiście myślę, że nie tylko ostatnie regulacje prawne są przyczynami lęku hinduskich mężczyzn o utratę tradycyjnych przywilejów i obaw o nieznaną przyszłość. Sytuacja eskalacji lęku zaczęła się już dużo wcześniej. W paradoksalny sposób to właśnie tradycyjna instytucja hinduskiej rodziny patriarchalnej stworzyła warunki do rozwoju tego uczucia, a współczesne gwałtowne zmiany społeczne, obyczajowe i prawne są tylko konsekwencją rozpadu tej instytucji i mechanizmów, które przez tysiąclecia zabezpieczały mężczyzn przed niekorzystnymi dla nich zmianami w układzie sił pomiędzy płciami, ale też były przyczyną powstawania nieświadomego niepokoju. Zmiany społeczne pociągają za sobą koszty psychiczne. Badania socjologiczne, antropologiczne i psychoanalityczne potwierdzają fakty wynikające z męskiego lęku przed zmianą kobiecych reprezentacji społecznych w Indiach. Bezrobocie wśród mężczyzn, któremu zwykle towarzyszy podejmowanie pracy przez kobiety, wywołuje liczne frustracje mężczyzn, co uwidacznia się we wzroście domowej przemocy jako odpowiedzi na te frustracje (Krishnan itd., 2010). Lęk i mizoginistyczne postawy są też stymulowane feministycznym i antropologicznym dyskursem na tematy trudne dla mężczyzn hinduskich. O ile wczesny dyskurs feministyczny, w Indiach i o Indiach, był rodzajem ogólnego oskarżenia przez kobiety instytucji patriarchalnych (Dobash i Dobash, 1980, 1992; Kumar, 1993; Thapan, 1997 itd.), o tyle dyskurs późniejszy koncentruje się głównie na dwóch wątkach: kobiecych pragnień i kwestii odzyskania władzy kobiet nad własną cielesnością-seksualnością. W obu przypadkach dyskutuje się już nie abstrakcyjne mechanizmy świata patriarchalnego, ale konkretne aspekty patologii społecznej jako zjawiska realnie istniejącego, wymiernego w liczbach, reprezentowanego przez konkretne zachowania społeczne. W ten sposób pojawiają się w dyskursie antropologicznym, psychologicznym (i psychoanalitycznym), socjologicznym oraz feministycznym takie tematy, jak: ideologiczne i społeczne przesłanki przemocy domowej (Fernandez, 1997), problem wymuszania posagu i morderstw dokonywanych na kobietach w celu przejęcia posagu (Rastogi i Therly, 2006), kwestia społecznego i ideologicznego podłoża praktyk palenia wdów (Bose, 2000b; Ghadially, 1988; Hawley, 1994; Loomba, 1993; Sunder Rajan, 1993), zagadnienia kobiecej seksualności (w tym homoseksualizmu kobiecego) i kobiecych doświadczeń pozostawiania

w stanie niezamężnym (Krishnakumari, 1987), kwestia niespójności między reprezentacjami prawnymi kobiet a praktyką społeczną (Chatterji, 1997; Kannabiran, 2008). Podejmuje się również temat „zagrożonych córek”, czyli problem praktyk usuwania płodów żeńskich (Allahbadia, 2002; Sev'er, 2008; R. Sharma, 2007), kwestie wzrostu zachorowalności na AIDS, pornografii oraz prostytucji (w tym prostytucji dziecięcej i handlu dziewczętami przeznaczonymi do prostytucji)⁸¹.

Zmiany w tradycyjnych rolach genderowych we współczesnych Indiach zaburzają cały ekosystem tradycyjnej rodziny hinduskiej. Podejmowanie pracy zawodowej przez matki jest podstawowym czynnikiem generującym rozliczne zmiany i nieuchronnie wpływającym na przekształcanie kobiecych reprezentacji symbolicznych i społecznych (Kandiyoti, 1988; Roopnarine i Suppal, 2000; Shukla, 1987). W rodzinach, w których kobiety są czynne zawodowo, zmianie ulega również model rodzicielstwa (Suppal, Roopnarine, 1999) oraz charakter relacji pomiędzy członkami rodziny. Badania nad współczesną hinduską rodziną potwierdzają jej postępującą nuklearyzację oraz emancypację młodych matek, które uzyskują większą kontrolę nad zarządzaniem domem i edukacją starszych dzieci (Minturn, Boyd i Kapoor, 1978; Seymour, 1980, 1999). Zmianie ulega przede wszystkim tradycyjny wzorec intymności między małżonkami (Derné, 1994a; Seymour, 1983). Steve Derné (2000) w przekonujący sposób pokazał, że siłą odśrodkową w spójnej strukturze kulturowej, na której istnienie wskazywał Kakar, czyli w triadzie: indyjska rodzina – indyjska psyche – wartości kulturowe, jest intymność. Jeżeli młodej żonie udałooby się, a często tak bywało, skłonić męża do wzajemnej miłości romantycznej, to fakt ten stanowiłby zagrożenie dla porządku i ideologii patriarchalnej rodziny hinduskiej (Bennett, 1983; D. Sharma, 1978). Wyniki badań nad preferencjami współczesnych mężczyzn w Indiach potwierdzają słuszność powyższej tezy. Wielu młodych mężczyzn, których małżeństwa zaaranżowali rodzice, tak czy inaczej decyduje się na zerwanie z tradycjami rodziny rozszerzonej ze względu na pragnienie utrzymania bliskości z żoną i realizacji własnych autonomicznych potrzeb (Derné, 1995; Mines, 1988). W tradycyjnej kulturze hinduskiej istniała etykieta regulująca stosunki między mężem i żoną. Oddaleniu sprzyjała segregacja płci wymuszona specyficznym podziałem przestrzeni domostwa i sztywnymi rolami genderowymi (por. Mandelbaum, 1970: 74–79). Kultura patriarchalna przez wieki używała samych kobiet, matek i teściowych, do kontrolowania tego, aby taka intymność między małżonkami się nie zawiązała. Kwestia romantycznej miłości między mężem a żoną w Indiach zawsze stanowiła pewien „zakazany” kulturowo topos. Dla

⁸¹ Prostytucja dziecięca, sprzedaż i porywanie dziewcząt do domów publicznych są ciągle jeszcze rzeczywistością współczesnych Indii. Sporo dziewcząt pochodzi z dotkniętych biedą regionów Indii, Bangladeszu i Nepalu. W Indiach samorządnie powstają organizacje zajmujące się odzyskiwaniem dzieci i kobiet zmuszanych do prostytucji, zabezpieczaniem ich potrzeb życiowych i edukacji. Organizacje te gromadzą również dane statystyczne, organizują przeszkolenia dla kadry i konferencje, współpracują z organizacjami rządowymi lub są przekształcane w organizacje rządowe. Do takich organizacji należy formalnie zarejestrowana w roku 2002 Apne Aap Women Worldwide z siedzibą w Bombaju (Mumbai). Te organizacje realizują konkretne, lokalne projekty pomocowe. I tak np. w 2000 roku działająca w Kalkucie (Kolkata) organizacja New Light uruchomiła program opieki dla dzieci prostytutek z dzielnicy Czerwonych Świąteł w Kalkucie. Istotnym aspektem działania takich organizacji jest również zbieranie wywiadów i publikacja historii życiowych kobiet zmuszanych do prostytucji. Powstają książki i filmy dokumentalne.

równowagi indyjska literatura piękna pełna jest opisów romantycznej miłości poza-mażeńskiej. Stereotyp kulturowy braku romantycznej miłości między małżonkami w Indiach był tak silny, że wpływał również na opinię badaczy kultury. I tak na przykład kiedy Manisha Roy (1972) analizowała wpływ struktury rodziny patriarchalnej na związek między przywiązaniem żonatego syna do matki a frustracją pragnień romantycznej miłości jego żony skierowanych do niego, Stanley Kurtz zarzucał jej, że w swoich analizach odwołuje się do zachodniego modelu miłości romantycznej (Kurtz, 1992: 239). Tak jakby tylko na Zachodzie zdarzała się miłość pomiędzy małżonkami, a hinduska żona, z niezrozumiałych względów psychologicznych, nie byłaby skłonna do pragnień intymnej relacji ze swoim partnerem, ojcem swoich dzieci. Tymczasem Kakar potwierdza w swoich analizach kobiecości tę prostą intuicję, pisząc, że „fantazja tworzenia pary [...] jest dominującym tematem w życiu kobiet zarówno bieżącym, jak i w fikcji” (Kakar, 1989b: 22). Patriarchalna ideologia kładzie nacisk na kontrolowanie impulsów i kobiet, i mężczyzn, które mogłyby zakłócić tradycyjny porządek rodziny. Czym innym jest jednak ideologia i gra interesów społecznych, a czym innym prawda psychologiczna. Zdumiewa w tym względzie pogląd Kurtza, który mówi o dojrzałości emocjonalnej hinduskiego mężczyzny, mającej polegać na wycofaniu pragnień intymności w stosunku do żony, a jednocześnie zapewnia, że krótkotrwałe romanse i wizyty u prostytutek takiego mężczyzny nie są ani dziwne, ani zagrażające „edypalnym” rozwiązaniom w kulturze hinduskiej (Kurtz, 1992: 170).

Tendencja do nuklearyzacji współczesnej rodziny hinduskiej zmienia dystans między małżonkami, ale rodzi też potężne lęki, szczególnie w przypadku mężczyzn. Nuklearyzacja rodziny oraz wzrost odpowiedzialności i autonomii młodych mężczyzn grozi lękami separacyjnymi (od rodzinnej grupy jako grupy wsparcia i zbiorowego autorytetu) oraz problemami z ustanawianiem męskiej tożsamości. Nie dziwi zatem, że sporo mężczyzn ciągle jest jeszcze skłonnych zachowywać tradycyjny dystans do swoich żon, jak również odwoływać się do autorytetu rodzin w sytuacjach konfliktu z żoną, w oczekiwaniu na to, aby rodzina nie tylko mediowała w takim konflikcie, ale także używała środków nacisku psychologicznego w stosunku do żony (Derné, 1994b). Tymczasem kobieta hinduska nie chce dłużej być tą Sitą, której przejmujący obraz kreśli współczesna pisarka Saroj Visaria. Visaria pisze:

Idealy, etyka i moralność narzucane na kobiety od niepamiętnych czasów są dławiące i zabójcze. Przymiotniki, którymi się nas wychwała, stały się opresyjne. Nazywając nas kochającymi, zamykają nas w klastrum kultury, nazywając nas łagodnymi, odzwierciedlają nas w lustrze bezradności, nazywając nas uprzejmymi, zamykają nas w tchórzostwie, kneblują nas skromnością i pętają lojalnością... Teraz musimy odmówić bycia Sitami. Stając się Sitą i poddając się próbie ognia, kobieta traci swoją tożsamość. Tę próbę ognia narzuca się kobietom dziś w każdym mieście, w każdym domu. Wyłączenie nas z dostępu do pism, świątyń, smriti jest również naszą siłą. Możemy być bez lęku, gdyż nie mamy żadnych modeli (cyt. za: Kishwar i Vanita, 1984: 298–299).

Ginefobia we współczesnych Indiach jest przede wszystkim lękiem przed zmianą ról genderowych. Współczesne fantazje na temat sposobu kontroli lęku przed kobietą są reprezentowane głównie we współczesnej literaturze pięknej i w twórczości filmowej, w obrazach odzwierciedlających nowe formy indyjskiego snu o „dobrej matce” i „złej kobiecie”.

Bibliografia

- Ainsworth Mary D.S. (1977). *Attachment Theory and Its Utility in Cross-cultural Research*. W: P.H. Leiderman, S. Tulkin, A. Rosenfeld (red.). *Culture and infancy: Variations in the Human Experience* (s. 49–68). New York: Academic Press.
- Akhtar Salman (1995). *A Third Individuation: Immigration, Identity, and the Psychoanalytic Process*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 43, s. 1051–1084.
- Akhtar Salman (1996). *Object Constancy and Adult Psychopathology*. W: S. Akhtar, S. Kramer, H. Parens (red.). *The Internal Mother: Conceptual and Technical Aspects of Object Constancy* (s. 127–156). Northvale: Jason Aronson Inc.
- Akhtar Salman (1998). *Inner Torment: Living Between Conflict and Fragmentation*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Akhtar Salman (1999). *Immigration and Identity. Turmoil, Treatment, and Transformation*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Akhtar Salman (2011). *Immigration and Acculturation: Mourning, Adaptation, and the Next Generation*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Akhtar Salman (red.) (2005). *Freud along the Ganges: Psychoanalytic Reflections on the People and Culture of India*. New York: Other Press.
- Akhtar Salman, Kramer Selma (red.) (1998). *The Colors of Childhood: Separation-individuation across Cultural, Racial, and Ethnic Differences*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Akhtar Salman, Kramer Selma, Parens Henri (red.) (1996). *The Internal Mother: Conceptual and Technical Aspects of Object Constancy*. Northvale: Jason Aronson Inc.
- Akhtar Salman, Samuel Steven (1996). *The Concept of Identity: Developmental Origins, Phenomenology, Clinical Relevance, and Measurement*. „Harvard Review of Psychiatry”, nr 3 (5), s. 254–267.
- Akhtar Salman, Tummala-Narra Pratyusha (2005). *Psychoanalysis in India*. W: S. Akhtar, (red.). *Freud along the Ganges: Psychoanalytic Reflections on the People and Culture of India* (s. 3–25). New York: Other Press.
- Alarcón Renato D., Foulk, Edward F., Vakkur Mark (1998). *Personality Disorders and Culture: Clinical and Conceptual Interactions*. New York: Willey.
- Alford C. Fred (1989). *Melanie Klein and Critical Social Theory*. Berkeley: Yale University Press.
- Allahbadia Gautam N. (2002). *The 50 Million Missing Women*. „Journal of Assisted Reproduction and Genetics”, nr 19 (9), s. 411–416.
- Ames Michael M. (1971). *Indian Castes Old and New*. „Pacific Affairs”, nr 44 (1), s. 81–91.
- Ammon Günther (1979). *Psychoanalysis and Psychosomatics*. New York: Springer.
- Ardener Edwin (1975). *The „Problem” of Women Revisited*. W: M. Chapman (red.). *The Voice of Prophecy and Other Essays (1970–1987)* (s. 127–133), Oxford: Blackwell, 1989.
- Arlow Jacob A. (1991). *Methodology and Reconstruction*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 60, s. 539–563.
- Arlow Jacob A., Brenner Charles (1988). *The Future of Psychoanalysis*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 57, s. 1–14.
- Asad Talal (red.) (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

- Assayag Jackie (1992). *La Colère de la déesse décapitée: Traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde*. Paris: CNRS Editions.
- Atkinson Clarissa W., Buchanan Constance H., Miles Margaret R. (red.) (1985), *Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality*. Boston: Beacon Press.
- Ātmajñānānanda Swāmī (1997). *Scandals, Cover-ups, and Other Imagined Occurrences in the Life of Rāmakaṣṇa: An Examination of Jeffrey Kripal's Kālī's Child*. „International Journal of Hindu Studies”, nr 1 (2), s. 401–420.
- Arnold Fred, Kishor Sunita, Roy T.K. (2002). *Sex-Selective Abortions in India*. „Population and Development Review”, nr 28 (4), s. 759–785.
- Averill James R. (1980). *A Constructivist View of Emotion*. W: R. Plutchik, H. Kellerman, (red.). *Theories of Emotion* (s. 305–340). New York: Academic Press.
- Babb Lawrence A. (1970). *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press.
- Babb Lawrence (1981). *Glancing: Visual Interaction in Hinduism*. „Journal of Anthropological Research”, nr 37 (4), s. 387–401.
- Babcock Charlotte G., Caudill, William (1958). *Personal and Cultural Factors in Treating a Nisei Man*. W: Seward G. (red.). *Clinical Studies in Culture Conflict* (s. 409–448). New York: Ronald Press.
- Banerjee Sikata (2005). *Make Me a Man! Masculinity, Hinduism and Nationalism in India*. Albany: State University of New York Press.
- Banerjee Sumanta (1990). *Marginalization of Women's Popular Culture in Nineteenth-Century Bengal*. W: K. Sangari, S. Vaid (red.). *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History* (s. 126–179). New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Barbieri Norma B. (1999). *Psychoanalytic Contributions to the Study of Gender Issues*. „The Canadian Journal of Psychiatry”, nr 44, s. 72–76.
- Barker Chris (2005). *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*. Tłum. A. Sadza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barnard Alan (2006). *Antropologia*. Tłum. S. Szymański. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Barnett Steve, Fruzzetti Lina, Östör Akos (1976). *Hierarchy Purified: Notes on Dumont and His Critics*. „The Journal of Asian Studies”, nr 35 (4), s. 627–646.
- Barrows P. (1993). *Oedipal Issues at 4 and 44*. „Psychoanalytic Psychotherapy”, nr 9, s. 85–96.
- Basch Michael Franz (1981). *Psychoanalytic Interpretation and Cognitive Transformation*. „The International Journal of Psycho-Analysis”, nr 62, s. 151–175.
- Bash-Kahre E. (1984). *On Difficulties Arising in Transference and Countertransference When the Analyst and Analysant Have Different Socio-cultural Backgrounds*. „International Review of Psycho-Analysis”, nr 11, s. 61–67.
- Bator Joanna (2001). *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza*. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.
- Bateson Gregory, Jackson Don, Haley Jay, Weakland John (1956). *Toward a Theory of Schizophrenia*. „Behavioral Science”, nr 1, s. 251–264.
- Bateson Gregory (1990). *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballentine Books.
- Baumann Martin (1995). *Conceptualizing Diaspora. The Preservation of Religious Identity in Foreign Parts, Exemplified by Hindu Communities outside India*. „Temenos”, nr 31, s. 19–35.
- Baxi Pratiksha (2000). *Rape, Retribution, State – On Whose Bodies?*. „Economic and Political Weekly”, 1–7 kwietnia, nr 35 (14), s. 1196–1200.
- Beit-Hallahmi Benjamin (1986). *Religion as Art and Identity*. „Religion”, nr 16, s. 1–17.
- Beit-Hallahmi Benjamin, Argyle Michael (1997). *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*. London and New York.

- Bell David (red.) (1999). *Psychoanalysis and Culture. A Kleinian Perspective*. New York: Routledge.
- Bennett Lynn (1983). *Dangerous Wives and Sacred Sisters. Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal*. New York: Columbia University Press.
- Bereman Gerald D. (1993). *Sanskritization as Female Oppression in India*. W: B.D. Miller, (red.). *Sex and Gender hierarchies* (s. 366–392). New York: Cambridge University Press.
- Berry Jan (2006). *Whose Threshold? Women's Strategy of Ritualization*. „Feminist Theology”, nr 14, s. 273–288.
- Bettelheim Bruno (1989). *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*. Tłum. D. Danek. Warszawa: Czytelnik.
- Béteille André (1990). *Rasa, kasta i płeć kulturowa*. W: M. Kempny, E. Nowicka (wybór i przedmowa). *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 312–328). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Béteille André (1991). *The Reproduction of Inequality: Occupation, Caste, and Family*. „Contributions to Indian Sociology” (n.s.), nr 25, s. 3–28.
- Benjamin Jessica (1987). *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*. New York: Pantheon.
- Bhabha Homi K. (1986). *The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism*. W: F. Barker, P. Hulme, M. Iversen (red.). *Literature, Politics & Theory* (s. 148–173). London: Methuen.
- Bharati Agehananda (1985). *The Self in Hindu Thought and Action*. W: A. Marsella, G. DeVos, F.L.K. Hsu (red.). *Culture and Self: Asian and Western Perspectives* (s. 185–230). New York: Tavistock Publications.
- Bhattacharyya Narendra N. (1973). *History of the Śakta Religion*. New Delhi.
- Bhattacharyya Narendra N. (1992). *History of the Tantric Religion*. New Delhi: Manohar Publishers.
- Bhattacharjee Bholanath (1977). *Some Aspects of the Esoteric Cults of Consort Worship in Bengal: A Field Survey Report*. „Folklore”, nr 10, s. 385–397.
- Bhattacharji Sukumari (1990). *Motherhood in Ancient India*. „Economic and Political Weekly”, nr 25 (42 i 43), s. 20–27.
- Bhugra Dinesh, Munro Alistair (1997). *Troublesome Disguises: Underdiagnosed Psychiatric Syndromes*. Oxford: Blackwell Science Ltd.
- Bhugra Dinesh, Bhui Kamaldeep (2002). *Is the Oedipal Complex Universal? Problems for Sexual and Relationship Psychotherapy across Cultures*. „Sexual and Relationship Therapy”, nr 17 (1), s. 69–86.
- Bion Wilfred R. (1959). *Attacks on Linking*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 40, s. 308–315.
- Bion Wilfred R. (1961). *Experiences in Groups*. London: Tavistock Publications.
- Bion Wilfred R. (1967). *Second Thoughts: Selected Papers on Psycho-Analysis*. New York: Jason Aronson.
- Bion Wilfred R. (1970). *Attention and Interpretation*. W: tenże, (1990). *Seven Servants*. New York: Jason Aronson, Inc.
- Bion Wilfred R. (1975). *The Memoir of the Future. Book One: The Dream*. London: Karnac, 1990.
- Bion Wilfred R. (1990a). *Brazilian Lectures*. London: Karnac Books.
- Bion Wilfred R. (1990b). *Seven Servants*. New York: Jason Aronson, Inc.
- Bion Wilfred R. (1992). *Cogitations*. London: Karnac.
- Birksted-Breen D. (2008). *Kobiecość*. W: S. Budd, R. Rusbridger (red.). *Współczesna psychoanaliza brytyjska* (s. 179–192). Tłum. D. Golec. Warszawa: Oficyna Ingenium.
- Blatt Sidney J., Levy Kenneth N. (2003). *Attachment Theory, Psychoanalysis, Personality Development, and Psychopathology*. „Psychoanalytic Inquiry”, nr 23 (1), s. 102–150.

- Blazina Chris (1997). *The Fear of the Feminine in the Western Psyche and the Masculine Task of Disidentification: Their Effect on the Development of Masculine Gender Role Conflict*. „The Journal of Men's Studies”, nr 6 (1), s. 55–68.
- Bloch R. Howard (1991). *Medieval Misogyny and the Invention of Romantic Love*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bloch R. Howard, Ferguson Frances (red.) (1989). *Misogyny, Misandry, and Misanthropy*, Berkeley: University of California Press.
- Blum Harold P. (1994). *Reconstruction in Psychoanalysis: Childhood Revisited and Recreated*. Madison, CT: International Universities Press, Madison.
- Blum Harold P. (red.) (1977). *Female Psychology: Contemporary Psychoanalytic Views*. New York: International Universities Press.
- Blum Harold P. (1996). *Perspectives on Internalization, Consolidation, and Change*. W: S. Akhtar, S. Kramer, H. Parens (red.). *The Internal Mother. Conceptual and Technical Aspects of Object Constancy* (s. 173–202). Northvale: Jason Aronson Inc.
- Blum Harold P. (2003) *Psychoanalytic Controversies. Repression, Transference and Reconstruction*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 84, s. 497–503.
- Bock Philip K. (1974). *Modern Cultural Anthropology. An Introduction*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bock Philip K. (1980). *Continuities in Psychological Anthropology. A Historical Introduction*. San Francisco: W.H. Freeman and Company.
- Bock Philip K. (1988). *Rethinking Psychological Anthropology. Continuity and Change in the Study of Human Action*. San Francisco: W.H. Freeman and Company.
- Boddy Janice (1994). *Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality*. „Annual Review of Anthropology”, nr 23, s. 407–434.
- Born Georgina (1998). *Anthropology, Kleinian Psychoanalysis, and the Subject in Culture*. „American Anthropologist, New Series”, nr 100 (2), s. 373–386.
- Bornstein Robert F. (2005). *Reconnecting psychoanalysis to mainstream psychology: Challenges and opportunities*. „Psychoanalytic Psychology”, nr 22, s. 323–340.
- Borowik Irena, Leszczyńska Katarzyna (2007). *Wstęp*. W: I. Borowik, K. Leszczyńska (red.). *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje* (s. 7–11). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Bose Girindrasekhar (1949). *The Genesis and Adjustment of the Oedipus Wish*. „Samiksa”, nr 3, s. 222–240.
- Bose Mandakranta (red.) (2000a). *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval and Modern India*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Bose Mandakranta (2000b). *Sati. The Event and Ideology*. W: M. Bose (red.). *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval and Modern India* (s. 21–32). New York, Oxford: Oxford University Press.
- Bouglé Célestin (1908). *Essais sur le régime des castes*. Paris: P.U.F.
- Bourdieu Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Tłum. R. Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu Pierre (2004). *Męska dominacja*. Tłum. L. Kopciewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu Pierre (2007). *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*. Tłum. W. Kroker. Kęty: Wydawnictwo Marek Drewiecki.
- Bourguignon Erika (red.) (1973). *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press.
- Bourguignon Erika (1976). *Possession*. San Francisco: Chandler and Sharp.
- Bourguignon Erica (1989). *Multiple Personality, Possession Trance, and the Psychic Unity of Mankind*. „Ethos”, nr 17(3), s. 371–384.

- Bowlby John (1973). *Attachment and Loss. Vol. II. Separation: Anxiety and Anger*. New York: Basic Books.
- Bowlby John (1980). *Attachment and Loss. Vol. III. Loss*. New York: Basic Books.
- Bowlby John (2007). *Przywiązanie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Boyer L. Bryce, Boyer Ruth M, Stein Howard F. (red.) (1994). *The Psychoanalytic Study of Society*. T. 19. Hillsdale, NY: The Analytic Press.
- Brennan Teresa (red.) (1989). *Between Feminism and Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Britton, Ronald (2010). *Kobiety kompleks kastracji: wielka pomyłka Freuda? W: tenże, Seks, śmierć, superego. Doświadczenia w psychoanalizie* (s. 63–74). Tłum. D. Golec. Warszawa: Oficyna Ingenium.
- Brubaker Richard L. (1983). *The Untamed Goddesses of Village India*. W: C. Olson (red.) *The Book of the Goddess Past and Present: An Introduction to Her Religion* (s. 145–160). New York: Crossroad.
- Bruner Jerome S. (1996). *The Culture of Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bruner Jerome, Oliver Rose R., Greenfield Patricia M. (red.) (1966). *Studies in Cognitive Growth*. New York: Wiley.
- Brückner Heidrun (2005). *Some Reflections on Günther Sonthheimer's Understanding of „Folk Religion” and his Model of the Five Components of Hinduism*. W: A. Malik, A. Feldhaus, H. Brückner (red.). *In the Company of Gods. Essays in Memory of Günther-Dietz Sonthheimer* (s. 355–363). New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts/Manohar.
- Bucci Wilma (1997). *Psychoanalysis and Cognitive Science: Multiple Code Theory*. New York: Guilford Press.
- Bucci Wilma (2000). *The Need for a „Psychoanalytic Psychology” in the Cognitive Science Field*. „Psychoanalytic Psychology”, nr 17, s. 203–224.
- Buckley Thomas, Gottlieb Alma (red.) (1988). *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Berkeley: University of California Press.
- Buhle Mari Jo (1998). *Feminism and Its Discontents. A Century of Struggle with Psychoanalysis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Burghart Richard (1978). *Hierarchical Models of the Hindu Social System*. „Man, New Series”, nr 13 (4), s. 519–536.
- Burstein E.D., Coyne L., Kernberg O.F., Voth H. (1972). *Psychotherapy and Psychoanalysis. I. The Quantitative Study of the Psychotherapy Research Project: Psychotherapy Outcome*. „Bulletin of the Menninger Clinic”, nr 36 (1), s. 1–85.
- Butalia Urvashi (1998). *The Other Side of Silence: Voices of the Partition*. London: Viking.
- Buzzoni Marco (2001). *The Operationalistic and Hermeneutics Status of Psychoanalysis*. „Journal for General Philosophy of Science/Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie”, nr 32 (1), s. 131–165.
- Caldwell Sarah (1998). *Bhagavati. Ball of Fire*. W: J.S. Hawley, D.M. Wulff (red.). *Devī: Goddesses of India* (s. 195–226). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Caldwell Sarah (1999). *Oh Terrifying Mother: Sexuality, Violence and Worship of the Goddess Kālī*. Oxford: Oxford University Press.
- Calhoun Cheshire, Solomon Robert C. (red.) (1984). *What is an Emotion*. New York: Oxford University Press.
- Carman John B., Marglin Frédérique (red.) (1985). *Purity and Auspiciousness in Indian Society*. Leiden: E.J. Brill.
- Carrier James G. (1992). *Occidentalism: The World Turned Upside-Down*. „American Ethnologist”, nr 19, s. 195–212.
- Carrin Marine (red.) (1999). *Managing Distress. Possession and Therapeutic Cults in South Asia*. Delhi: Manohar.

- Carrithers Michael (1994). *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Carstairs G. Morris (1967). *The Twice Born: A Study of a Community of High-caste Hindus*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Caudill William (1962). *Anthropology and Psychoanalysis: Some Theoretical Issues*. W: T. Gladwin, W.C. Sturtevant (red.). *Anthropology and Human Behavior* (s. 174–214). Washington: The Anthropological Society of Washington.
- Chakraborti Haripada (1996). *Śākta Tāntrik Cult in India*. Calcutta: Punthi-Pustak.
- Chakravarti Sitansu S. (2006) *A Diasporic Hindu Creed: Some Basic Features of Hinduism*. W: J.S. Hawley, J. Stratton; N. Vasudha (red.). *The Life of Hinduism* (s. 249–256). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Channa Karuna (1990). *The Dialectics of Tradition and Modernity and Women's Education in India*. „Sociological Bulletin”, nr 39 (1/2), s. 75–91.
- Channa Karuna (red.) (1988). *Socialisation, Education and Women: Explorations in Gender Identity*. Delhi: Orient Longman.
- Chasseguet-Smirgel Janine i in. (1970). *Female Sexuality. New Psychoanalytic Views*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Chasseguet-Smirgel Janine (1976). *Freud and Female Sexuality – the Consideration of Some Blind Spots in the Exploration of the „Dark Continent”*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 57, s. 276–286.
- Chasseguet-Smirgel Janine (1985). *The Ego Ideal*. London: Free Association Books.
- Chatterji Shoma A. (1997). *The Indian Woman's Search for an Identity*. Delhi: Vikas Publishing House Pvt. Ltd.
- Chattopadhyaya B.D. (2005). „Reappearance” of the Goddess or the Brahmanical Mode of Appropriation: Some Early Epigraphic Evidence Bearing on Goddess Cults. W: A. Malik, A. Feldhaus, H. Brückner (red.). *In the Company of Gods. Essays in Memory of Günther-Dietz Sontheimer* (s. 253–272). New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts/Manohar.
- Chitgopekar Nilima (2002). *Invoking Goddesses: Gender Politics in Indian Religion*. New Delhi: Shakti Books.
- Chodorow Nancy J. (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Chodorow Nancy J. (1989). *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Chodorow Nancy J. (1994). *Femininities, Masculinities, Sexualities. Freud and Beyond*. Lexington, KY: The University Press of Kentucky.
- Chodorow Nancy J. (1995). *Gender as Personal and Cultural Construction*. „Signs”, nr 20(3), s. 516–544.
- Chodorow Nancy J. (2001). *The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender and Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Chodorow Nancy J. (2004a). *The American Independent Tradition. Loewald, Erikson, and the (Possible) Rise of Intersubjective Ego Psychology*. „Psychoanalytic Dialogues”, nr 14 (2), s. 207–232.
- Chodorow Nancy J. (2004b). *Gender on the Modern-postmodern and Classical-relational Divide: Untangling History and Epistemology*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 53 (4), s. 1097–1117.
- Chowdhry Prem (1997). *Enforcing Cultural Codes: Gender and Violence in Northern India*. „Economic and Political Weekly”, nr 32(9), s. 1019–1028.
- Cierpiałkowska Lidia, Gościński Jerzy (red.) (2002). *Współczesna psychoanaliza. Teorie relacji z obiektem*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

- Cierpiałkowska Lidia, Gościński Jerzy (red.) (2008). *Współczesna psychoanaliza. Modele konfliktu i deficytu*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Clarke Simon (1999). *Splitting Difference: Psychoanalysis, Hatred and Exclusion*. „Journal for the Theory of Social Behaviour”, nr 29 (1), s. 21–35.
- Clarke Simon (2003). *Social Theory, Psychoanalysis and Racism*. London: Palgrave.
- Clarkin J.F., Fonagy P., Gabbard G.O. (red.) (2010). *Psychodynamic Psychotherapy for Personality Disorders*. Washington, DC: American Psychiatric Publishing.
- Clifford James (2000). *Kłopoty z kulturą*. Tłum. S. Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Colby Benjamin N., Colby Lore M. (1981). *The Daykeeper: The Life and Discourse of an Ixil Diviner*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Colby Kenneth Mark, Stoller Robert J. (1988). *Cognitive Science and Psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Cole Michael (1996). *Cultural Psychology: A Once and Future Discipline*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Collier Jane F., Yanagisako Sylvia (red.) (1987). *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Collier Jane F., Rosaldo Michelle Z., Yanagisako Sylvia (1982). *Czy rodzina istnieje? Nowe ujęcie antropologiczne*. W: R.E. Hryciuk, A. Kościńska (red.). *Gender. Perspektywa antropologiczna* (s. 62–75). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.
- Compton Allan (1992). *The Psychoanalytic View of Phobias. Part III: Agoraphobia and Other Phobias of Adults*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 61, s. 400–425.
- Compton Allan (1992a). *The Psychoanalytic View of Phobias. Part I: Freud's Theories of Phobias and Anxiety*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 61 (2), s. 206–229.
- Compton Allan (1992b). *The Psychoanalytic View of Phobias. Part II: Infantile Phobias*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 61 (2), s. 230–253.
- Compton Allan (1992c). *The Psychoanalytic View of Phobias. Part III: Agoraphobia and Other Phobias of Adults*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 61 (3), s. 400–425.
- Compton, Allan (1992d). *The Psychoanalytic View of Phobias. Part IV: General Theory of Phobias and Anxiety*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 61 (3), s. 426–446.
- Connell Robert W. (1987). *Gender and Power: Society, Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity.
- Connell Robert W. (1995). *Masculinities*, Berkeley: University of California Press.
- Coole Linda 1988, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, Sussex: Wheatsheaf.
- Corin Ellen, Rangaswami Thara, Ranachandran Padmavati (2005). *Przeżywanie oszalałego świata: rola elementów znaczących we wczesnej psychozie w południowych Indiach*. W: J.H. Jenkins, R.J. Barrett (red.). *Schizofrenia, kultura i subiektywność – na krawędzi doświadczenia* (s. 125–164). Tłum. J. Bobrzyński. Kraków: Libron.
- Cormack Margaret (1953). *The Hindu Woman*. New York: Teachers College Columbia University.
- Coutright Paul B. (red.) (1995). *From the Margins of Hindu Marriage. Essays on Gender, Religion and Culture*. New York: Oxford University Press.
- Crenshaw, Kimberlé (2003). *Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color*. W: L.M. Alcoff, E. Mendieta (red.). *Identities, Race, Class, Gender, and Nationality* (s. 357–383). Oxford: Blackwell.
- Damasio Antonio R. (2005). *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Daniel E. Valentine (1984). *Fluid Signs: Being a Person in the Tamil Way*. Berkeley: University of California Press.

- D'Andrade Roy G. (1984). *Cultural Meaning Systems*. W: R.A. Shweder, R.A. Levine, (red.). *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion* (s. 88–119). New York: Cambridge University Press.
- D'Andrade Roy G. (1992). *Schemas and Motivation*. W: R.G. D'Andrade, C. Strauss (red.). *Human Motives and Cultural Models* (s. 23–44). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- D'Andrade Roy G. (1995). *The Development of Cognitive Anthropology*. New York: Cambridge University Press.
- D'Andrade Roy G. (2001). *A Cognitivist's View of the Units Debate in Cultural Anthropology*. „Cross-Cultural Research”, nr 35 (2), s. 242–257.
- Das H.C. (1981). *Tantricism. A Study of the Yogini Cult*. New Delhi.
- Das H.C. (1997). *Iconography of Śakta Divinities*. T. I, II. Delhi: Pratibha Prakashan.
- Das Veena (1976). *Masks and Faces: An Essay on Punjabi Kinship*. „Contributions to Indian Sociology” (n.s.), nr 10, s. 1–30.
- DasGupta Sherma Rita (2002). „Sa Ham – I am She”: *Woman as Goddess*. W: A. Hildebeitel, K.M. Erndl (red.). *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddesses*. New Delhi: Oxford University Press.
- Datta Damayanti (2006). *The New Laws of Marriage*. „India Today”, t. XXXI, nr 48, 4 grudnia, s. 61–72.
- Datt, A., Sinha S. (1997). *Gender Disparities in Social Well-being: An Overview*. „Indian Journal of Gender Studies”, nr 4(1), s. 51–65.
- Davar Bhargavi V. (1999a). *Mental Health of Indian Women. A Feminist Agenda*. New Delhi: Sage.
- Davar Bhargavi V. (1999b). *Indian Psychoanalysis, Patriarchy and Hinduism*. „Anthropology and Medicine”, nr 6 (2), s. 173–193.
- David Ann R. (2010). *Gendering the Divine. New Forms of Feminine Hindu Worship*. „International Journal of Hindu Studies”, nr 13 (3), s. 337–355.
- David Christian (1970). *A Masculine Mythology of Femininity*. W: J. Chasseguet-Smirgel i in. (1970). *Female Sexuality. New Psychoanalytic Views* (s. 46–67). Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Davis Richard (1997). *Lives of Indian Images*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Davidson Richard J. (1999). *O emocji, nastroju i innych pojęciach afektywnych*. Tłum. B. Wojcieszke. W: P. Ekman, R.J. Davidson. (red.). *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*. (s. 50–54). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Deaux Kay (1993). *Reconstructing Social Identity*. „Personality and Social Psychology Bulletin”, nr 19, s. 4–12.
- Deaux Kay, Martin Daniela (2003). *Interpersonal Networks and Social Categories: Specifying Levels of Context in Identity Processes*. „Social Psychology Quarterly”, nr 66 (2), wydanie specjalne: *Social Identity: Sociological and Social Psychological Perspectives*, s. 101–117.
- Dehejia Vidya (1986). *Yoginī. Cult and Temples. A Tantric Tradition*. New Delhi: National Museum.
- Deliège Robert (1992). *Replication and Consensus: Untouchability, Caste and Ideology in India*. „Man, New Series”, nr 27 (1), s. 155–173.
- Dench Geoff (1998). *Pocałunek królowej. Problem mężczyzn*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Derné Steve (1988). *Images of the Fierce Goddess: Psychoanalysis and Religious Symbols – A Response to Kondo*. „Contributions to Indian Sociology”, nr 22 (1), s. 89–93.
- Derné Steve (1992). *Beyond Institutional and Impulsive Conceptions of Self: Family Structure and the Socially Anchored Real Self*. „Ethos”, nr 20, 3 września, s. 259–288.

- Derné Steve (1994a). *Violating the Hindu Norm of Husband-Wife Avoidance*. „Journal of Comparative Family Studies”, s. 25, s. 249–267.
- Derné Steve (1994b). *Hindu Men Talk about Controlling Women: Cultural Ideas as a Tool of the Powerful*. „Sociological Perspectives”, nr 37 (2), s. 203–227.
- Derné Steve (1995). *Culture in Action: Family Life, Emotion, and Male Dominance in Banaras, India*. Albany, NY: SUNY Press.
- Derné Steve (2000). *Culture, Family Structure and Psyche in Hindu India: the „Fit” and the „Inconsistences”*. „International Journal of Group Tensions”, nr 29(3/4), s. 323–348.
- Derrett J.D.M. (1963). *Introduction to Modern Hindu Law*. Bombay: Oxford UP.
- Derrett J.D.M. (1968). *Religion, Law, and the State in India*. London: Faber.
- Derrett J.D.M. (1970). *Critique of Modern Hindu Law*. Bombay: N.M. Tripathi.
- Derrett J.D.M. (1973a). *Dharmaśāstra and Juridical Literature. History of Indian Literature, Vol. 4*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Derrett J.D.M. (1973b). *History of Indian Law (Dharmaśāstra)*. Handbuch der Orientalistik 2.3.1. Leiden: Brill.
- Desai Neera (2005). *Studying Women in Contemporary India in the Context of New Writings of History*. W: K. Shah, R. Seshan (red.). *Visibilising Women. Facets of History Through a Gender Lens* (s. 23–34). Delhi: Kalpaz Publications.
- Desai Prakash, Collins Alfred (1986). *Selfhood in Context: Some Indian Solutions*. W: M.I. White, S. Pollak (red.). *The Cultural Transition: Human Experience and Social Transformation in the Third World and Japan* (s. 261–290). Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Devasia L., Devasia V.V. (red.) (1991). *Girl Child in India*. New Delhi: Ashish.
- Devereux George (1967). *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. The Hague: Mouton.
- Devereux George (1970). *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale*. Paris: Gallimard.
- DeVos George, Boyer Bryce L. (1989). *Symbolic Analysis Cross-Culturally: The Rorschach Test*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Devi Mahatmyam: Glory of the Divine Mother*. Tekst sanskrycki i tłumaczenie angielskie. Tłum. Swami Jagadiswarananda. Mylapore: Sri Ramakrishna Math, 1953.
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. DSM-IV* (1994). American Psychiatric Association.
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. DSM-IV-TR* (2000). American Psychiatric Association.
- Dimen Muriel, Goldner Virginia (red.) (2002). *Gender in Psychoanalytic Space: Between Clinic and Culture*. New York: Other Press.
- Doane Janice, Hodges Devon (1992). *From Klein to Kristeva. Psychoanalytic Feminism and the Search for the „Good Enough” Mother*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Dobash Emerson R., Dobash Russell P. 1980. *Violence against Wives. A Case against Patriarchy*. London: Open Books.
- Dobash Emerson R., Dobash Russell P. (1992). *Women, Violence and Social Change*. London: Routledge.
- Doniger Wendy 2000, *Splitting the Difference. Gender and Myth in Ancient Greece and India*, New Delhi: Oxford University Press.
- Douglas Mary (1991). *Witchcraft and Leprosy: Two Strategies of Exclusion*. „Man, New Series”, nr 26 (4), s. 723–736.
- Douglas Mary (2006). *Ukryte znaczenia*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: Wydawnictwo Marek Drzewiecki.
- Douglas Mary (2007). *Czystość i zmaza*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Driver Tom F. (1998), *Liberating Rites: Understanding the Transformative Power of Ritual*. Boulder: Westview Press.
- Dube Leela (1986). *Visibility and Power: Essays on Women in Society and Development*. Delhi: Oxford University Press.
- Dube Leela (2001). *Anthropological Explorations in Gender: Intersecting Fields*. New Delhi: Sage Publications.
- Dumont Louis (1967). *Homo hierarchicus: kasta, rasizm i „stratyfikacja”*. *Przemyslenia antropologa społecznego*. W: M. Kempny, E. Nowicka (wybór i przedmowa). *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 329–347). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Dumont Louis (1966). *Homo hierarchicus: System kastowy i jego implikacje*. Tłum. A. Lebeuf. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, 2009.
- Duncombe Jean, Marsden Dennis 1993, *Love and Intimacy. The Gender Division of Emotion and „Emotion Work”. A Neglected Aspect of Sociological Discussion of Heterosexual Relationships*. „Sociology”, nr 27.
- Dybel Paweł (1996). *Freuda sen o kulturze*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Dybel Paweł (2006). *Zagadka „drugiej płci”*. *Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*. Kraków: Universitas.
- Dybel Paweł (2009). *Okruchy psychoanalizy*. Kraków: Universitas.
- Eagle Morris N. (1995). *The Developmental Perspectives of Attachment and Psychoanalytic Theory*. W: S. Goldberg, R. Muir, J. Kerr (red.). *Attachment Theory: Social, Developmental and Clinical Perspectives* (s. 123–150). Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Eagle Morris N. (2000). *A Critical Evaluation of Current Concepts of Transference and Countertransference*. „Psychoanalytic Psychology”, nr 17, s. 24–37.
- Eagle Morris N. (2007). *Psychoanalysis and Its Critics*. „Psychoanalytic Psychology”, nr 24 (1), s. 10–24.
- Eagle Morris N. (2011). *From Classical to Contemporary Psychoanalysis: A Critique and Integration*. New York: Routledge.
- Eagle Morris N. Gallese Vittorio, Migone Paolo (2009). *Mirror Neurons and Mind: Commentary on Vivona*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 57, s. 559–568.
- Eagle Morris N., Gallese Vittorio, Migone Paolo (2007). *Intentional Attunement: Mirror Neurons and the Neural Underpinnings of Interpersonal Relations*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 55, 131–176.
- Eck Diana (1998). *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. New York: Columbia University Press.
- Ekman Paul, Richard J. Davidson (red.) (1999). *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*. Tłum. B. Wojciszke. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Emde Robert N. (1980). *Toward a Psychoanalytic Theory of Affect*. W: S.I. Greenspan, G.H. Pollock (red.). *The Course of Life: Psychoanalytic Contributions Toward Understanding Personality Development, Vol.1: Infancy and Early Childhood* (s. 85–134). Washington, DC: NIMH,
- Emde Robert N. (1983). *The Prerepresentational Self and Its Affective Core*. „Psychoanalytical Study of Child”, nr 38, s. 165–92.
- Emde Robert N. (1988). *Development Terminable and Interminable I: Innate and Motivational Factors from Infancy*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 69, s. 23–42.
- Engineer Asghar Ali (1984). *Riots in Post-Independent India*. Bombay: Sangam Books.
- Epstein Lawrence, Feiner Arthur H. (red.) (1980). *Countertransference. The Therapist's Contribution To The Therapeutic Situation*. New York: Jason Aronson.
- Epstein Steven (1990). *Cognitive-experiential Self-theory*. W: L. Pervin (red.). *Handbook of Personality: Theory and Research* (s. 165–192). New York: Guilford.

- Epstein Steven (1991). *Sexuality and Identity: The Contribution of Object Relations Theory to A Constructionist Sociology*. „Theory and Society”, nr 20(6), s. 825–873.
- Erikson Erik H. 2004 (1980, 1959). *Tożsamość a cykl życiowy*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Erndl Kathleen M. (1998). *Śrenavali: The Mother Who Possesses*. W: J.S. Hawley, D.M. Wulff (red.). *Devī: Goddesses of India*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Erndl Kathleen M. (2001). *A Trance Healing Session with Mātājī*. W: D.G. White (red.). *Tantra in Practice* (s. 97–115). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Erndl Kathleen M. (2002). *Is Shakti Empowering for Women? Reflections on Feminism and the Hindu Goddess*. W: A. Hildebeitel, K.M. Erndl (red.). *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddesses* (s. 91–103). New Delhi: Oxford University Press
- Erndl Kathleen M. (2006). *Possession by Durga: The Mother Who Possesses*. W: J.S. Hawley, J. Stratton, V. Narayanan (red.). *The Life of Hinduism* (s. 158–172). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Erndl Kathleen M. (2007). *The Play of the Mother: Possession and Power in Hindu Women's Goddess Rituals*. W: T. Pintchman (red.). *Women's Lives, Women's Rituals in the Hindu Tradition* (s. 149–518). Oxford and New York: Oxford University Press.
- Erwin, Edward (1984). *The Standing of Psychoanalysis*. „The British Journal for the Philosophy of Science”, nr 35 (2), s. 115–128.
- Esman Aaron H. (1979). *On Evidence and Inference, or the Babel of Tonques*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 48, s. 628–630.
- Esman Aaron H. (red.) (1990). *Essential Papers On Transference*. New York/London: New York University Press.
- Etchegoyen R. Horacio (1991). *The Fundamentals of Psychoanalytic Techniques*. London: Karnac Books.
- Etienne Mona, Leacock Eleanor (red.) (1980). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. New York: Praeger.
- Ewing Katherine P. (1987). *Clinical Psychoanalysis as an Ethnographic Tool*, „Ethos”, nr 15(1), s. 16–39.
- Ewing Katherine P. (1990). *The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency*, „Ethos”, nr 18, s. 251–278.
- Ewing Katherine P. (1991). *Can Psychoanalytic Theories Explain the Pakistani Woman? Intrapsychic Autonomy and Interpersonal Engagement in the Extended Family*, „Ethos”, nr 19 (2), s. 131–160.
- Ewing Katherine P. (1992). *Is Psychoanalysis Relevant for Anthropology?* W: Th. Schwartz, G.M. White, C.A. Lutz (red.). *New Directions in Psychological Anthropology* (s. 251–268). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ewing Katherine P. (2007). *Immigrant Identities and Emotion*. W: C. Casey, R.B. Edgerton (red.). *A Companion to Psychological Anthropology Modernity and Psychocultural Change* (s. 225–240). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Eysenck Hans J. (2002). *Zmierzch i upadek imperium Freuda*. Tłum. A. Jarczyk. Kraków: WiR PARTNER.
- Eysenck Hans J., Wilson G. D. (red.) (1973). *The Experimental Study of Freudian Theories*. London: Methuen.
- Falk Nancy (1998). *Gender and the Contest over the Indian Past*. „Religion”, nr 28, s. 309–318.
- Fernandez Marilyn (1997). *Domestic Violence by Extended Family Members in India Interplay of Gender and Generation*. „Journal of Interpersonal Violence”, nr 12 (3), s. 433–455.
- Ferro-Luzzi Gabriella E. (1974). *Women's Pollution Periods in Tamiland*. „Anthropos”, nr 69, s. 113–161.
- Ferro-Luzzi Gabriella E. (1991). *The Polythetic-Prototype Approach to Hinduism*. W: G.D. Sontheimer, H. Kulke (red.). *Hinduism Reconsidered* (s. 187–195). New Delhi: Manohar.

- Figlio Karl (2000). *Psychoanalysis, Science and Masculinity*. Whurr Series in Psychoanalysis. P. Fonagy, M. Target (red.). London & Philadelphia: Whurr Publishers.
- Flax Jane (1981). *Psychoanalysis and the Philosophy of Science: Critique or Resistance?* „The Journal of Philosophy”, nr 78 (10), Seventy-Eighth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, s. 561–569.
- Flax Jane (2004). *What Is the Subject? Review Essay on Psychoanalysis and Feminism in Postcolonial Time*. „Signs”, nr 29 (3), s. 905–923.
- Fleming Joan, Benedek Therese (1966). *Psychoanalytic Supervision*. New York: Grune and Stratton.
- Flueckiger Joyce B. (2007). *Wandering from „Hills to Valleys” with the Goddess: Protection and Freedom in the Matamma Tradition of Andhra*. W: T. Pintchman (red.). *Women's Lives, Women's Rituals in the Hindu Tradition* (s. 35–54). Oxford and New York: Oxford University Press.
- Fonagy Peter (1981). *Research on Psychoanalytic Concepts*. W: F. Fransella (red.). *Personality, Theory and Measurement* (s. 56–72). London: Methuen.
- Fonagy Peter (1982). *The Integration of Psychoanalysis and Experimental Science: A Review*. „International Review of Psycho-Analysis”, nr 9, s. 125–145.
- Fonagy Peter (2000). *Attachment and Borderline Personality Disorder*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 48, s. 1129–1146.
- Fonagy Peter (2001). *Attachment Theory And Psychoanalysis*. New York: Other Press.
- Fonagy Peter (2003). *Rejoinder to Harold Blum*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 84, s. 503–513.
- Fonagy Peter, Target Mary (2006). *The Mentalization-focused Approach to Self Pathology*. „Journal of Personality Disorders”, nr 20 (6), s. 544–576.
- Fonagy Peter, Gergely George, Jurist E. L. (2002). *Affect Regulation. Mentalization, and the Development of the Self*. New York: Other Press.
- Fonagy Peter, Target Mary, Gergely George (2006). *Psychoanalytic Perspectives on Developmental Psychopathology*. W: D.J. Cicchetti, D.J. Cohen (red.). *Development Psychopathology. Vol. 1: Theory and method* (s. 701–749). Hoboken, NJ: Wiley.
- Fonagy Peter, Target Mary (2007). *The Rooting of the Mind in the Body: New Links Between Attachment Theory and Psychoanalytic Thought*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 55, s. 411–457.
- Forbes Geraldine (1996). *Women in Modern India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forsyth Dan W. (1997a). *Ajātasattu and the Future of Psychoanalytic Anthropology. Part I: The Promise of Culture*. „International Journal of Hindu Studies”, nr 1 (1), s. 141–164.
- Forsyth Dan W. (1997b). *Ajātasattu and the Future of Psychoanalytic Anthropology. Part II: The Imperative of the Wish*. „International Journal of Hindu Studies”, nr 1 (2), s. 314–336.
- Forsyth Dan W. (1998). *Ajātasattu and the Future of Psychoanalytic Anthropology. Part III: Culture, Imagination, and the Wish*. „International Journal of Hindu Studies”, nr 2 (1), s. 85–106.
- Freed S.A., Freed R.S. (1964). *Spirit Possession as Illness in a North Indian Village*. „Ethnology”, nr 3, s. 152–171.
- Friedman Richard C., Downey Jennifer L. (1995). *Biology and the Oedipus Complex*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 64, s. 234–264.
- Frijda Nico H. (1999). *Różnorodność afektu: emocje i zdarzenia, nastroje i sentymenty*. Tłum. B. Wojcieszke. W: P. Ekman, R.J. Davidson (red.). *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia* (s. 55–63). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Frijda Nico H. (2005). *Punkt widzenia psychologów*. W: M. Lewis, J.M. Haviland-Jones. (red.). *Psychologia emocji*. Tłum. P. Kołyszko (s. 88–107). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

- Frijda Nico H., Mesquita Batja (1997). *The Social Roles and Functions of Emotions*. W: Sh. Kitayama, H.R. Markus. (red.). *Emotion and Culture. Empirical Studies of Mutual Influence* (s. 51–87). Washington DC: American Psychological Association.
- Freud Anna (1936). *Ego i mechanizmy obronne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Freud Sigmund (1913). *The Claims of Psycho-Analysis to Scientific Interest*, S.E., nr 13, s. 165.
- Frosh Stephen (1994) *Sexual Difference: Masculinity and Psychoanalysis*. London and New York: Routledge
- Fuller C.J. (1992). *The Camphor Flame*. Princeton: Princeton University Press.
- Gabbard Glen O. (1995). *Countertransference: The Emerging Common Ground*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 76, s. 475–485.
- Gabbard Glen O. (2001). *A Contemporary Psychoanalytic Model of Countertransference*. „Psychotherapy in Practice”, nr 57 (8), s. 983–991.
- Galanter Marc (1984). *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*. Delhi: Oxford UP.
- Galanter Marc (1989). *Law and Society in Modern India*. Delhi: Oxford UP.
- Gandhi Leela (2008). *Teoria postkolonialna*. Tłum. J. Serwański. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Gatwood Lynn E. (1985). *Devi and the Spouse Goddess: Women, Sexuality, and Marriages in India*. Riverdale: The Riverdale Company.
- Geertz Clifford (1968). *Islam observed*. New Haven: Yale University Press.
- Geertz Clifford (1973a). *Religion as a Cultural System*. W: tenże, *The Interpretation of Cultures* (s. 87–125). New York: Basic Books.
- Geertz Clifford (1973b). *Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture*. W: tenże, *The Interpretation of Cultures* (s. 3–30). New York: Basic Books.
- Geertz Clifford (1974). „From the Natives' Point of View”. *On the Nature of the Anthropological Understanding*. W: R.A. Shweder, R.A. LeVine (red.). *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion* (s. 123–136). Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Gellner Ernest (1997). *Uwodzicielski urok psychoanalizy czyli chytryść antyrozumu*. Tłum. T. Hołówka. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gelso Charles J., Hayes Jeffrey (2007). *Countertransference and the Therapist's Inner Experience. Perils and Possibilities*. New York: Routledge.
- Gennep Arnold, van (2006). *Obrzędy przejścia*. Tłum. B. Biały. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gergen Kenneth J. (1990). *Social Understanding and the Inscription of Self*. W: J.W. Stigler, R.A. Shweder, G. Herdt (red.). *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (s. 569–606). Cambridge CB: Cambridge University Press.
- Ghadialli R., Kumar P. (1988). *Bride-burning: The Psycho-social Dynamics of Dowry Deaths*. New Delhi: Sage.
- Ghosh S. (1991). *The Girl Child: A Lifetime of Deprivation and Discrimination*. „Indian Journal of Social Work”, nr LII (1), s. 21–27.
- Giannoni Massimo (2003). *Psychoanalysis and Empirical Research*. „Journal of Analytical Psychology”, nr 48, s. 643–658.
- Giddens Anthony (2007). *Przemiany intymności*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gill Merton M. (1977). *Psychic Energy Reconsidered*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 25, s. 581–597.
- Gilligan Carol (1982). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gilmore David D. (1990). *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven: Yale University Press.

- Gilmore David D. (2003). *Mizoginia czyli męska choroba*. Tłum. J. Margański. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ginsburg Nancy, Ginsburg Roy (red.) (2002). *Psychoanaliza i kultura na progu trzeciego tysiąclecia*. Tłum. A. Jankowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Giovacchini Peter (red.) (1972). *Tactics and Techniques in Psychoanalytic Therapy. Vol. I*. New York: Science House, Inc.
- Gold Ann Grodzins (1994). *Gender, Violence and Power: Rajasthani Stories of Shakti*. W: N. Kumar (red.). *Women as Subjects. South Asian Histories* (s. 26–48). Charlottesville and London: University Press of Virginia.
- Goldman Robert P. (1993). *Transsexualism, Gender, and Anxiety in Traditional India*. „Journal of the American Oriental Society”, nr 113 (3), s. 374–401.
- Goldman Robert P. (1978). *Fathers, Sons and Gurus: Oedipal Conflict in the Sanskrit Epics*. „Journal of Indian Philosophy”, nr 6, s. 325–392.
- Gonda Jan (1963). *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague: Mouton & Co.
- Goodenough Ward H. (1969). *Rethinking „Status” and „Role”: Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationships*. W: S.A. Tyler (red.). *Cognitive Anthropology* (s. 311–330). New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Goodenough Ward H. (1981). *Culture, Language and Society*. Menlo Park, CA: The Benjamin/Cummings Publishing Company.
- Gombrich Richard (1988). *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London and New York: Routledge and Kegan Paul.
- Gough E. Kathleen (1955). *Female Initiation Rites on the Malabar Coast*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, nr 85, s. 45–80.
- Green André (1993). *Le Travail du Negatif*. Paris: Editions de Minuit.
- Green André (1997). *On Private Madness*. London: Karnac Books.
- Green André (2000). *The Central Phobic Position: A New Formulation Of The Free Association Method*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 81, s. 429–451.
- Green André (2009). *The Central Phobic Position: with a Model of the Free Association Method*. W: tenże (red.). *Resonance of Suffering. Countertransference in Non-Neurotic Structures* (s. 41–74). London: Karnac Books.
- Greenberg Jay R., Mitchell Stephen A. (1983). *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grey A., Kalschad D. (1971). *Oedipus East & West: An Exploration*. „Journal of Cross-cultural Psychology”, nr 2, s. 337–352.
- Grimes Ronald L. (1993). *Reading, Writing and Ritualizing: Ritual in Fictive, Liturgical and Public Places*. Washington: The Pastoral Press.
- Grimes Ronald L. (1995). *Beginnings in Ritual Studies*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Grinberg León, Grinberg Rebecca (1999). *Psychoanalytic Perspectives on Migration*. W: D. Bell (red.). *Psychoanalysis and Culture. A Kleinian Perspective* (s. 154–169). New York: Routledge.
- Grinberg León, Sor Dario, Tabak de Bianchedi Elizabeth (1993). *New Introduction to the Work of Bion*. London & New Jersey: Jason Aronson.
- Grosskurth Phyllis (1986). *Melanie Klein: Her World and Her Work*. New York: Knopf.
- Grotstein James S. (2007). *A Beam of Intense Darkness. Wilfred Bion's Legacy to Psychoanalysis*. London: Karnac Books.
- Grünbaum Adolf (1979). *Is Freudian Psychoanalytic Theory Pseudo-Scientific by Karl Popper's Criterion of Demarcation?*. „American Philosophical Quarterly”, nr 16 (2), s. 131–141.
- Grünbaum Adolf (1980). *Epistemological Liabilities of the Clinical Appraisal of Psychoanalytic Theory*. „Nous”, nr XIV, s. 307–386.

- Grünbaum Adolf (1983). *Is Object-Relations Theory Better Founded Than Orthodox Psychoanalysis? A Reply to Jane Flax*. „The Journal of Philosophy”, nr 80 (1), s. 46–51.
- Grünbaum Adolf (1985). *Logical Foundations of Psychoanalytic Theory*. „Methodology, Epistemology, and Philosophy of Science”, s. 109–152.
- Grünbaum Adolf (2004). *Podstawy psychoanalizy*. Krytyka filozoficzna. Tłum. E. Olender-Dmowska. Kraków: Universitas.
- Grzesiuk Lidia (red.) (2006). *Psychoterapia. Badania i szkolenie*. Warszawa: Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury.
- Guha Ranajit (red.) (1982). *Subaltern Studies*, vol. 1. Delhi: Oxford University Press.
- Gupta Sanjukta (1986). *Kings, Power and the Goddess*. „South Asia Research”, nr 6(2), s. 123–138.
- Gupta Sanjukta (1991). *Women in the Śaiva/Śakta Ethos*. W: J. Leslie. *Roles and Rituals for Hindu Women* (s. 193–210). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Gupta Sanjukta (2000). *The Goddess, Women, and Their Ritual in Hinduism*. W: M. Bose (red.). *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval, and Modern India*. New York: Oxford University Press.
- Guzder Jaswant, Krishna Meenakshi (2005). *Sita-Shakti and Cultural Collision: Issues in the Psychotherapy of Diaspora Indian Women*. W: S. Akhtar (red.), *Freud along the Ganges: Psychoanalytic Reflections on the People and Culture of India* (s.). New York: Other Press.
- Haddad Yvonne Y. and Ellision B. Findly (red.) (1985). *Women, Religion and Social Change*. Albany: State University of New York Press.
- Halbfass Wilhelm (1991). *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Hall Stuart (2003). *New Ethnicities*. W: L.M. Alcoff, E. Mendieta (red.). *Identities, Race, Class, Gender and Nationality* (s. 90–95). London: Blackwell.
- Hamilton N. Gregory (1990). *Splitting and Projective Identification among Healthier Individuals*. „American Journal of Psychotherapy”, nr XLIV (3), s. 414–422.
- Hanson Allan F. (1975). *Meaning in Culture*. London and Boston: Routledge & Kegan Paul Books.
- Hara Minoru (2001). *Hindu Concept of Anger: manyu and krodha*. W: R. Torella (red.). *Le parole e i marmi. Studi di onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno* (s. 419–444). Roma: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente.
- Hardy Friedhelm E. (1990). *Hinduism*. W: U. King (red.). *Turning Point in Religious Studies* (s. 145–155). Edinburgh: T. & T. Clark.
- Harlan Lindsey (1992). *Religion and Rajput women. The Ethic of Protection in Contemporary Narratives*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Harlan Lindsey (2007). *Words That Breach Walls: Women’s Rituals in Rajasthan*. W: T. Pintchman (red.). *Women’s Lives, Women’s Rituals in the Hindu Tradition* (s. 65–84). Oxford and New York: Oxford University Press.
- Harré R. (red.) (1986). *The Social Construction of Emotion*. Oxford: Blackwell.
- Hartmann Heinrich (1939). *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*. New York: International Universities Press.
- Hartmann Heinrich (1950). *Comments on the Psychoanalytic Theory of the Ego*. W: tenże, *Essays on Ego Psychology* (s. 113–141). New York: International Universities Press, 1964.
- Hartnack Christiane (2001). *Psychoanalysis in Colonial India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Haute Phillipe, van (2005). *Infantile Sexuality, Primary Object-love and the Anthropological Significance of the Oedipus Complex: Re-reading Freud’s Female sexuality*. „International Journal of Psychoanalysis”, nr 86 (6), s. 1661–1678.
- Howley John Stratton (red.) (1994). *Sati, the Blessing and the Curse: The Burning of Wives in India*. New York, Oxford: Oxford University Press.

- Hawley John Stratton, Vasudha Narayanan Vasudha (red.) (2006). *The Life of Hinduism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hays Hoffman R. (1964). *The Dangerous Sex: The Myth of Feminine Evil*. New York: Putnam.
- Heald Suzette, Deluz Ariane (red.) (1994). *Anthropology and psychoanalysis. An encounter through Culture*. London and New York: Routledge.
- Heelas P., Lock A. (red.) (1981). *Indigenous Psychologies: The Anthropology of the Self*. New York: Academic Press.
- Herrmann-Pfandt Adelheid (1996). *The Good Woman's Shadow: Some Aspects of the Dark Nature of Dākinīs and Śākinīs in Hinduism*. W: A. Michaels, C. Vogelsänger, A. Wilke (red.). *Wild Goddesses in India and Nepal*. Proceedings of an International Symposium Berne and Zurich, listopad 1994 (s. 58–61). Bern/Zürich: Peter Lang.
- Herzfeld Michael (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Tłum. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hess Linda (1999). *Rejecting Sita: Indian Responses to the Ideal Man's Cruel Treatment of His Ideal Wife*. „Journal of the American Academy of Religion”, nr 67 (1), s. 1–32.
- Hiltebeitel Alf, Erndl Kathleen (red.) (2002). *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddesses*. New Delhi: Oxford University Press.
- Hinshelwood, Robert D. (2004). *Suffering Insanity. Psychoanalytic essays on psychosis*. Hove and New York: Brunner-Routledge.
- Hinshelwood Robert D. (2008). *Repression and Splitting: Towards a Method of Conceptual Comparison*. „International Journal of Psychoanalysis”, nr 89, s. 503–521.
- Hollan Douglas (2000). *Constructivistic Models of Mind, Contemporary Psychoanalysis, and the Development of Culture Theory*. „American Anthropologist”, nr 102 (3), s. 538–550.
- Hooke Maria T.S., Akhtar Salman (red.) (2007). *The Geography of Meanings: Psychoanalytic Perspectives on Place, Land and Dislocation*. London: International Psychoanalytic Association.
- Horney, Karen (1930). *Nieufność między płciami*. Tłum. J. Majewski. W: tejże. *Psychologia kobiety* (s. 89–103). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2003.
- Horney Karen (1932). *Lęk przed kobietą*. Tłum. J. Majewski. W: tejże. *Psychologia kobiety* (s. 121–137). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2003.
- Horney Karen (1933). *Zanegowanie pochwy*. Tłum. J. Majewski. W: tejże. *Psychologia kobiety* (s. 138–155). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2003.
- Horney Karen (1982). *Lęk a wrogość*. W: tejże. *Neurotyczna osobowość naszych czasów* (s. 55–65). Tłum. H. Grzegółowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Horney Karen (2003). *Psychologia kobiety*. Tłum. J. Majewski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Howard Judith A. (2000). *Social Psychology of Identities*. „Annual Review of Sociology”, nr 26, s. 367–393.
- Howell Signe, Melhuus Marit (1993). *Studia nad pokrewieństwem, osobą ludzką czy nad płcią kulturową*. Tłum. A. Kościańska. W: M. Kempny, E. Nowicka (wybór i przedmowa). *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (340–353). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Hryciuk Renata E., Kościańska Agnieszka (red.) (2007). *Gender. Perspektywa Antropologiczna*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Huang Frederick Y., Akhtar Salman (2005). *Immigrant Sex: The Transport of Affection and Sensuality across Cultures*. „The American Journal of Psychoanalysis”, nr 65 (2), s. 179–188.
- Hyży Ewa (2003). *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*. Kraków: Universitas.
- ICWA (2001). *Report of the High Level Committee on the Indian Diaspora*. New Delhi: Indian Council of World Affairs, New Delhi.
- Inden Ronald B., Nicholas Ralph W. (1977). *Kinship in Bengal Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

- Ingham, John M. (1996). *Oedipality in Pragmatic Discourse: The Trobriands and Hindu India*. „Ethos” nr 24 (4), s. 559–587.
- Jacobs Michael (2007). *Donald W. Winnicott*. Tłum. A. Czownicka. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Jacobson Doranne (2006). *Marriage: Women in India*. W: J.S. Hawley, V. Narayanan, (red.). *The Life of Hinduism* (s. 63–75). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Jacobson Edith (1971). *Depression. Comparative Studies of Normal, Neurotic and Psychotic Conditions*, New York: International University Press.
- Jaffrelot Christophe (2000). *The Rise of the Other Backward Classes in the Hindi Belt*. „The Journal of Asian Studies”, nr 59 (1), s. 86–108.
- Jain Simmi (2003). *Encyclopaedia of Indian Women Through the Ages*. Vol. 1. Delhi: Kalpaz Publications.
- Jakubik Andrzej (2002). *Osobowość aleksytymiczna*. W: A. Grochowska (red.). *Wokół psychologii osobowości* (s. 65–73). Warszawa: UKSW.
- Jamison Stephanie (1996). *Sacrificed Wife/ Sacrificer's Wife: Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*. New York: Oxford University Press.
- Jamison Stephanie W. (2005). *Roles for Women in Vedic Śrauta Ritual*. W: A. Sharma, (red.). *Goddesses and Women in the Indic Religious Tradition* (s. 1–17). Leiden: Brill.
- Jarymowicz Maria (1997). *Dociekania nad naturą emocji: o emocjach poza świadomością i emocjach poza spontanicznością*. „Przegląd Psychologiczny”, nr 3 (3), s. 153–170.
- Jarymowicz Maria (2007). *Czy emocje mogą się zmieścić w polu świadomości*. W: R.K. Ohme (red.). *Nieuświadomiony afekt* (s. 17–28). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Jay Nancy (1985). *Sacrifice as Remedy for Having Been Born of Woman*. W: C.W. Atkinson, C.H. Buchanan, M.R. Miles (red.). *Immaculate and Powerful* (s. 283–309). Boston: Beacon Press.
- Jenkins Janis H. (1997). *Culture, Emotion, and Psychopathology*. W: Sh. Kitayama, H.R. Markus (red.). *Emotion and Culture. Empirical Studies of Mutual Influence* (s. 307–338). Washington DC: American Psychological Association.
- Jenkins Janis H. (2005). *Schizofrenia jako paradygmatyczny przypadek dla zrozumienia podstawowych ludzkich procesów*. Tłum. J. Bobrzyński. W: J.H. Jenkins, R.J. Barrett (red.). *Schizofrenia, kultura i subiektywność – na krawędzi doświadczenia* (s. 33–68). Kraków: Libron.
- Jñānārṇava Tantra*. Red. Natu, Ganapatarāya Yadavaraya. Anandasrama Sanskrit Granthamala 69. Poona, 1977.
- Johnsen Linda (1994). *Daughters of the Goddess. The Women Saints of India*. St. Paul, Minnesota: Yes International Publishers.
- Johnson Allen W., Price-Williams Douglas (1996). *Oedipus Ubiquitous: The Family Complex in World Folk Literature*. Stanford: Stanford University Press.
- Johnson Miriam M. (1988). *Strong Mothers, Weak Wives. The Search for Gender Equality*. Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press.
- Jogdand P.G. (red.) (1995). *Dalit Women in India: Issues and Perspectives*. New Delhi: Gyan Publishing House.
- Joshi Barbara R. (1980). „Ex-Untouchable”: *Problems, Progress, and Policies in Indian Social Change*. „Pacific Affairs”, nr 53 (2), s. 193–222.
- Jukes Adam (1993). *Why Men Hate Women*. London: Free Association Books.
- Jung Carl G. (1998). *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*. Warszawa: WROTA.
- Kakar Suddhir (1968). *The Human Life Cycle: The Traditional Hindu View and the Psychology of Erik Erikson*. „Philosophy East and West”, nr 18 (3), s. 127–136.
- Kakar Suddhir (1981). *The Inner World*. W: tenże (red.). *The Indian Psyche* (Comprising: *The Inner World, Shamans, Mystics and Doctors, Tales of Sex, Love and Danger*). Delhi: Oxford University Press, 2003.

- Kakar Suddhir (1982). *Shamans, Mystic and Doctors: A psychological inquiry into India and its Healing Tradition*. W: tenze (red.). *The Indian Psyche* (Comprising: *The Inner World, Shamans, Mystics and Doctors, Tales of Sex, Love and Danger*). Delhi: Oxford University Press, 2003.
- Kakar Suddhir (1985). *Psychoanalysis and non-Western cultures*. „International Review of Psycho-Analysis”, nr 12, s. 441–448.
- Kakar Suddhir (1987). *Psychoanalysis and Anthropology: A Renewed Alliance*. „Contributions to Indian Sociology”, nr 21, s. 85–88.
- Kakar Suddhir (1988). *Feminine Identity in India*. W: R. Gadially (red.). *Women in Indian Society: A Reader* (s. 44–68). New Delhi: Sage Publications.
- Kakar Suddhir (1989a). *The Maternal-Feminine in Indian Psychoanalysis*. W: tenze (red.). *Culture and Psyche. Selected Essays* (s. 60–73). New Delhi: Oxford University Press, 2005.
- Kakar Suddhir (1989b). *Intimate relations: Exploring Indian sexuality*. New Delhi: Penguin.
- Kakar Suddhir (1990). *Stories from Indian Psychoanalysis: Context and Text*. W: J.W. Stigler, R.A. Shweder, G. Herdt (red.). *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (s. 427–445). Cambridge CB: Cambridge University Press.
- Kakar Suddhir (1995). *Modernity and Female Childhood*. W: tenze, *Culture and Psyche. Selected Essays* (s. 111–127). New Delhi: Oxford University Press, 2005.
- Kakar Suddhir (2000). *In Defense of the Inner World*. „International Journal of Group Tensions”, nr 29 (3/4), s. 371–378.
- Kakar Suddhir (2003). *The Indian Psyche* (Comprising: *The Inner World, Shamans, Mystics and Doctors, Tales of Sex, Love and Danger*). Delhi: Oxford University Press.
- Kakar Suddhir (2005). *Culture and Psyche. Selected Essays*. New Delhi: Oxford University Press.
- Kakar Suddhir (2006). *Radhasoami: The Healing Offer*. W: J.S. Hawley, V. Narayanan (red.). *The Life of Hinduism* (s. 184–198). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Kannabiran Kalpana (2008). *Sexual Assault and the Law*. W: K. Kannabiran, R. Singh (red.). *Challenging the Rule(s) of Law. Colonialism, Criminology, and Human Rights in India* (s. 78–120). New Delhi: Sage.
- Kane P.V. (1968–1975). *History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)*, 5 t. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kandiyoti D. (1988). *Bargaining with Patriarchy*. „Gender & Society”, nr 2, s. 274–289.
- Kapania Karin (1995). *Siva and Her Sisters: Gender, Caste and Class in Rural South India*. Boulder: Westview Press.
- Kaplan Aaron (1981). *From Discovery to Validation*. „Journal of the American Psychoanalytical Association”, nr 48, s. 628–640.
- Kaplan-Solms Karen, Solms Mark (2000) *Clinical Studies in Neuro-Psychoanalysis: Introduction to a Depth Neuropsychology*. London/New York: Karnac.
- Karakal Malini (1991). *Invisibility of the Girl Child in India*. „Indian Journal of Social Work”, nr LII (1), s. 5–12.
- Karlekar Malavika (1986). *A Study of Balmiki Women in Delhi*. W: L. Dube, E. Leacock, S. Ardener (red.). *Visibility and Power: Essays on Women in Society and Development*. Delhi: Oxford University Press.
- Karwowska Dorota (2007). *Rola refleksyjnego systemu wartościowania w ograniczaniu wpływu nieuświadomionego afektu*. W: R.K. Ohme (red.). *Nieuświadomiony afekt* (s. 211–218). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Kaulajñānanirṇaya of The School of Matsyendranātha. Tłum. Ch. Bagchi Prabodha, Tantra Granthamala nr 12. Varanasi: Prachya Prakashan, 1986.
- Kernberg Otto F. (1965). *Notes on Countertransference*. „Journal of the American Psychoanalysis Association”, nr 13 (1), s. 38–56.
- Kernberg Otto F. (1975). *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*. New York: Jason Aronson, Inc.

- Kernberg Otto F. (1976). *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*. New York: Jason Aronson, Inc.
- Kernberg Otto F. (1980). *Internal World and External Reality. Object Relations Theory Applied*. New York: Jason Aronson.
- Kernberg Otto F. (1982) *Self, Ego, Affects, and Drives*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 30 (4), s. 893–917.
- Kernberg Otto F. (1984). *Severe Personality Disorders. Psychotherapeutic Strategies*. New Haven and London: Yale University Press.
- Kernberg Otto F. (1992). *Aggression in Personality Disorders and Perversion*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kernberg Otto F. (1993a). *The Current Status of Psychoanalysis*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 41 (1), s. 45–62.
- Kernberg Otto F. (1993b). *Convergences and Divergences in Contemporary Psychoanalytic Technique*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 74, s. 659–667.
- Kernberg Otto F. (1994). *Aggression, Trauma, and Hatred in the Treatment of Borderline Patients. Psychiatric Clinics of North America*, nr 17 (4), s. 701–713.
- Kernberg Otto F. (1998). *Związki miłosne*. Tłum. E. Lipska. Poznań: Zysk i S-ka.
- Kernberg Otto F. (2000). *Psychoanalytic Perspectives on the Religious Experience*. „American Journal of Psychotherapy”, nr 54 (4), s. 452–476.
- Kernberg Otto F. (2001). *Object Relations, Affects, and Drives: Toward a New Synthesis*. „Psychoanalytic Inquiry”, nr 21 (5), s. 604–619.
- Kernberg Otto F. (2005). *Unconscious Conflict in the Light of Contemporary Psychoanalytic Findings*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 74 (1), s. 65–81.
- Kernberg Otto F. (2006a). *Identity: Recent Findings and Clinical Implications*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 75 (4), s. 969–1004.
- Kernberg Otto F. (2006b) *The Pressing Need to Increase Research in and on Psychoanalysis*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 87 (4), s. 919–926
- Kernberg Otto F. (2007). *The Therapeutic Action of Psychoanalysis: Controversies and Challenges*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 76 (suppl.), s. 1689–1723.
- Kernberg Otto F. (1998). Tłum. E. Lipska. *Związki miłosne*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Kernberg Otto F., Coyne L., Horwitz L., Appelbaum A., Burstein E.D. (1972). *Psychotherapy and psychoanalysis. The application of Facet Theory and the Multidimensional Scalogram Analysis to the Quantitative Data of the Psychotherapy Research Project*. „Bulletin of the Menninger Clinic”, nr 36 (1), s. 87–275.
- Kernberg Otto F., Selzer Michael A., Koenigsberg Harold W., Carr Arthur C., Appelbaum Ann H. (2007). *Psychodynamiczna terapia pacjentów borderline*. Tłum. J. Matkowski, Ł. Penderecki. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Khadria Binod (2007). *Conceptualising the Typologies of Indian Diaspora in International Economic Relations: „Tinker, Tailor, Soldier, Spy”, or a „Great off-White Hope” of the New Century?* ISAS Working Paper, nr 19.
- Khandelwal Meena (2009). *Research on Hindu Women's Renunciation Today: State of the Field*. „Religion Compass”, nr 3 (6), s. 1003–1014.
- Khanna Madhu (2000). *The Goddess-Women Equation in Śakta Tantras*. W: M. Bose (red.). *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval and Modern India* (s. 109–123). New York and Oxford: Oxford University Press.
- Kimmel Michael S. (1987). *The Contemporary „Crisis” of Masculinity in Historical Perspective*. W: Brod, H. (red.), *The Making of Masculinities: The New Men's Studies* (s. 121–153). Boston: Alien and Unwin.
- King Karen L. (1997). *Women and Goddess Traditions in Antiquity and Today*. Minneapolis: Fortress Press.

- King Richard (1999). *Orientalism and the Modern Myth of „Hinduism”*. „Numen”, nr 46, s. 146–185.
- Kinsley David R. (1988). *Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Traditions*. Berkeley: University of California Press.
- Kirpal V. (red.) (1992). *The Girl Child in 20th Century Indian literature*. New Delhi: Sterling.
- Kishwar Madhu (2003). *Of Humans and Divine: Feminine Role Models in the Hindu Tradition*. „Manushi”, nr 136, s. 17–30.
- Kishwar Madhu, Vanita Ruth (red.) (1984). *In Search of Answers: Indian Women's Voices from Manushi*. London: Zed Books.
- Kitayama Shinobu, Markus Hazel R. (red.) (1997). *Emotion and Culture. Empirical Studies of Mutual Influence*. Washington DC: American Psychological Association.
- Klein, George S. (1976). *Psychoanalytic Theory: An Exploration of Essentials*. New York: International Universities Press.
- Klein, Melanie (1926). *Psychologiczne zasady analizy wczesnodziecięcej*. W: tejże. *Pisma, tom I. Miłość, poczucie winy i reparacja*. Tłum. D. Golec. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2007.
- Klein Melanie (1928). *Wczesne stadia konfliktu edypalnego*. W: tejże. *Pisma, tom I. Miłość, poczucie winy i reparacja* (s. 185–196). Tłum. D. Golec. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2007.
- Klein Melanie (1930). *Znaczenie tworzenia symboli dla rozwoju ego*. W: tejże. *Pisma, tom I. Miłość, poczucie winy i reparacja* (s. 217–230). Tłum. D. Golec. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2007.
- Klein Melanie (1935). *Wkład do psychogenezy stanów maniakalno-depresyjnych*. W: tejże. *Pisma, tom I. Miłość, poczucie winy i reparacja* (s. 259–285). Tłum. D. Golec. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2007.
- Klein Melanie (1937). *Miłość, poczucie winy i reparacja*. W: tejże. *Pisma, tom I. Miłość, poczucie winy i reparacja* (s. 301–337). Tłum. D. Golec. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2007.
- Klein Melanie (1940). *Żaloba i jej związek ze stanami maniakalno-depresyjnymi*. W: tejże. *Pisma, tom I. Miłość, poczucie winy i reparacja* (s. 338–364). Tłum. A. Czownicka. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2007.
- Klein Melanie (1945). *Kompleks Edypa w świetle lęków wczesnodziecięcych*. W: tejże. *Pisma, tom I. Miłość, poczucie winy i reparacja* (s. 365–413). Tłum. D. Golec. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2007.
- Klein Melanie (1946). *Uwagi na temat niektórych mechanizmów schizoidalnych*. W: tejże. *Pisma, tom III. Zawiść i wdzięczność* (s. 1–25). Tłum. A. Czownicka. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2007.
- Kline Paul (1987). *Philosophy, Psychology and Psychoanalysis*. „The British Journal for the Philosophy of Science”, nr 38 (1), s. 106–116.
- Kleinman Arthur (1997). *Triumph or Pyrrhic Victory? The Inclusion of Culture in DSM-IV*. „Harvard Review of Psychiatry”, nr 4 (6), s. 343–344.
- Kleinman Arthur, Kleinman, Joan (1991). *Suffering and Its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience*. „Culture, Medicine, and Psychiatry”, nr 15, s. 275–301.
- Kłonkowski, Anna M. (2007). *Mit jako czynnik nadający tożsamość*. W: I. Borowik, K. Leszczyńska (red.). *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje* (s. 298–307). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Knauft Bruce M. (1996). *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. New York and London: Routledge.

- Koenig Michael A., Ahmed, Saifuddin Hossain, Mian Bazle Mozumder, A.B.M. Khorshed Alam (2003). *Women's Status and Domestic Violence in Rural Bangladesh: Individual- and Community-Level Effects*. „Demography”, nr 2 (40), s. 269–288.
- Kohon Gregorio (red.) (1986). *The British School of Psychoanalysis: The Independent Tradition*. New Haven/London: Yale University Press.
- Kohon Gregorio (red.) (1999). *The Dead Mother. The Work of André Green*. London/New York: Routledge.
- Kohon Gregorio (2008). *Kompleks Edypa II*. W: S. Budd, R. Rusbridger (red.). *Współczesna psychoanaliza brytyjska* (s. 207–223). Tłum. D. Golec. Warszawa: Oficyna Ingenium.
- Kolenda Pauline (1976). *Seven Kinds of Hierarchy in Homo Hierarchicus*. „The Journal of Asian Studies”, nr (35) 4, s. 581–596.
- Kondos Vivienne (1986). *Images of the Fierce Goddess and Portrayals of Hindu Women*. „Contributions to Indian Sociology”, nr 20 (2), s. 173–197.
- Kovel Joel (1981). *The Age of Desire: Case Histories of a Radical Psychoanalyst*. New York: Pantheon Books.
- Kowalski R., Westen, D. (2004). *Psychology: Brain, Behavior, and Culture*. New York: Wiley.
- Kracke Waud (1987). *Encounter with the Other Cultures: Psychological and Epistemological Aspects*. „Ethos”, nr 15 (1), s. 58–81.
- Kracke Waud (2004). *Psychoanalysis and Anthropology*. W: C.R. Ember, M. Ember (red.). *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures* (s. 58–69). New York: Kluwer Academic Press.
- Kracke Waud, Herdt Gilbert (1987). *Interpretation in Psychoanalytic Anthropology*. „Ethos”, nr 15(1), s. 3–7.
- Krengel Monika (1999). *Spirit Possession in the Central Himalayas*. W: J. Assayag, G. Tarabout (red.). *La Possession en Asie du Sud* (s. 265–288). Paris: Editions EHESS, s. 265–88.
- Kripal Jeffrey J. (1998a). *Kali's Child. The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kripal Jeffrey J. (1998b). *Mystical Homoeroticism, Reductionism, and the Reality of Censorship: A Response to Gerald James Larson*. „Journal of the American Academy of Religion”, nr 66 (3), s. 627–635.
- Krishnakumari N.S. (1987). *Status Of Single Women In India: A Study Of Spinsters, Widows And Divorces*. Delhi: Uppal Publishing House.
- Krishnan Suneeta, Rocca Corinne H., Hubbard Alan E., Subbiah Kalyani, Edmeades Jeffrey, Padian Nancy S. (2010). *Do Changes in Spousal Employment Status Lead to Domestic Violence? Insights from a Prospective Study in Bangalore, India*. „Social Science & Medicine”, nr 70, s. 136–143.
- Kroeber Alfred (1920). *Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis*. W: W. Lessa, E. Vogt (red.). *Reader in Comparative Religion* (s. 48–52). New York: Harper & Row, 1965.
- Krystal Henry (1975). *Affect Tolerance*. „Annual of Psychoanalysis”, nr 3, s. 179–220.
- Krystal Henry (1983). *Alexithymia and the Effectiveness of Psychoanalytic Treatment*. „International Journal of Psychoanalytic Psychotherapy”, nr 9, s. 353–378.
- Krystal Henry (red.) (1988). *Integration and self-healing. Affect – trauma – alexithymia*. Hillsdale: The Analytic Press.
- Kulārṇava Tantra* (1983). Tłum. Ram Kumar Rai. *Tantra Granthamala* nr 5. Varanasi: Prachya Prakashan.
- Kaulāvalī Tantra by Jñānānandanātha* (1907). Red. A. Avalon. *Tantrika Texts* nr 14. Calcutta.
- Kumar Pramod (1992). *Polluting Sacred Faith: A Study of Communalism and Violence in India*. Delhi: Ajanta Publications.
- Kumar, R. (1993). *The History of Doing*. New Delhi: Kali for Women.

- Kumari Devi, Akshaya C. (1920). *Female Seers of Ancient India*. Calcutta: Vijaya Krishna Brothers.
- Kunst-Wilson W.R., Zajonc Robert B. (1980). *Affective Discrimination of Stimuli that Cannot Be Recognized*. „Science”, nr 207, s. 557–558.
- Kuper Adam (2005). *Kultura. Model antropologiczny*. Tłum. I. Kołbon. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kurtz Stanley N. (1991). *Polysexualization: A New Approach to Oedipus in the Trobriands*. „Ethos”, nr 19 (1), s. 68–101.
- Kurtz Stanley N. (1992). *All the Mothers Are One: Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*. New York: Columbia University Press.
- Kurtz Stanley N. (1993). *A Trobriand Complex*. „Ethos”, nr 21 (1), s. 79–103.
- Kutter Peter (2000). *Współczesna psychoanaliza*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- La Barre Weston (1958). *The Influence of Freud on Anthropology*. „American Image”, nr 15, s. 275–328.
- Lal Shyam K. (1980). *Female Divinities in Hindu Mythology and Ritual*. Puna: University of Puna.
- Lamb Sarah (2000). *White Saris and Sweet Mangoes. Aging, Gender, and Body in North India*. Berkeley: University of California Press.
- Langs Robert (1992). *A Clinical Workbook for Psychotherapist*. London: Karnac Books.
- Laplanche Jean, Pontalis J.-B. (1996). *Słownik psychoanalizy*. Tłum. E. Modzelewska, E. Wojciechowska. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Larson Gerald J. (red.) (2001). *Religion and Personal Law in Secular India: A Call to Judgment*. Bloomington: Indiana UP.
- Lazarus Richard S., Coyne James C., Folkman Susan (1984). *Cognition, Emotion and Motivation: The Doctoring of Humpty-Dumpty*. W: K.R. Scherer, P. Ekman (red.). *Approaches to Emotion*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Leacock Eleanor (1977). *The Changing Family and Lévi-Strauss, or Whatever Happened to Fathers?* „Social Research”, nr 44 (2), s. 235–259.
- Leach Edmund R. (1958). *Magical Hair*. „Journal of the Royal Anthropological Institute”, nr 88, s. 147–164.
- Leach Edmund R. (1961). *Rethinking Anthropology*. New York: Humanities Press.
- Leavitt John (1996). *Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions*. „American Ethnologist”, nr 23 (3), s. 514–539.
- Lederer Wolfgang (1968). *The Fear of Women*. New York: Grune and Stratton.
- LeDoux Joseph (2000). *Mózg emocjonalny*. Tłum. A. Jankowski. Poznań: Media Rodzina.
- Leichsenring Falk (1999). *Splitting: An Empirical Study*. „Bulletin of the Menninger Clinic”, nr 63 (4), s. 520–537.
- Leiderman Herbert P, Tulkin Steven, Rosenfeld Anne (red.) (1977). *Culture and Infancy: Variations in the Human Experience*. New York: Academic Press.
- Leonard Karen (1979). *Women in India: Some Recent Perspectives*. „Pacific Affairs”, nr 52 (1), s. 95–107.
- Lerner Paul M. (1998). *Psychoanalytic Perspectives on the Rorschach*. Hillsdale, New Jersey: The Analytic Press, Inc.
- Lesche Carl (1981) *Is Psychoanalysis Therapeutic Technique or Scientific Research. A Metascientific Dialogue* (materiały niepublikowane 32. Kongresu).
- Leslie Julia (1986). *Strisvabhava: The Inherent Nature of Woman*. W: N.J. Allen i in. (red.). *Oxford University Papers on India*. T. 1 (s. 28–58). Delhi: Oxford University Press.
- Leslie Julia (1989). *The Perfect Wife. The Orthodox Hindu Woman according to the Stridharmapaddhati of Tryambakayajvan*. New York: Oxford University Press.
- Leslie Julia (red.) (1991). *Roles and Rituals for Hindu Women*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- LeVine Robert A. (1974). *Culture, Behavior, and Personality*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- LeVine Robert A. (1984). *Properties of Culture: An Ethnographic View*. W: R.A. Shweder, R.A. LeVine (red.). *Culture THEORY. ESSAYS on Mind, Self, and Emotion* (s. 67–87). Cambridge: Cambridge University Press.
- LeVine Robert A. (1990). *Infant Environments in Psychoanalysis*. W: J.W. Stigler, R.A. Shweder, G. Herdt (red.). *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (s. 454–474). Cambridge CB: Cambridge University Press.
- LeVine Robert A. (1999). *An Agenda for Psychological Anthropology*. „Ethos”, nr 27 (1), SPA Presidents' Forum, s. 15–24.
- LeVine Robert A. (2000). *A Social Science Perspective on Childhood Experience in India*. „International Journal of Group Tensions”, nr 29 (3/4), s. 379–382.
- Levy Iris (1995). *The Fate of the Oedipus Complex: Dissolution or Waning*. „International Forum of Psychoanalysis”, nr 4, s. 7–14.
- Lewes Kenneth (1988). *The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality*. Kenneth Lewes. New York: Simon and Schuster.
- Lewis Helen (1971). *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International University Press.
- Lewis Ian M. (1966). *Spirit Possession and Deprivation Cults*. „Man” nr 1(3), s. 307–329.
- Lewis Ian M. (1989). *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London: Routledge.
- Lewis Ian M. (tekst nieopublikowany), *Trance, Possession, Shamanism and Sex* (zdeponowany w: Biblioteca di Etnomusicologia della Fondazione Giorgio Cini di Venezia).
- Lewis Michael, Haviland-Jones Jeannette M. (red.) (2005). *Psychologia emocji*. Tłum. P. Kołyszko. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Liddle Joanna, Joshi Rama (1986). *Daughters of Independence: Gender, Caste and Class in India*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Lindzey Gardner (1961). *Projective Techniques and Cross-Cultural Research*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Lingat Robert (1973). *The Classical Law of India*. Tłum. J.D.M. Derrett. Berkeley: University of California Press.
- Littlewood Roland (1989). *Science, Shamanism and Hermeneutics: Recent Writings on Psychoanalysis*. „Anthropology Today”, nr 5(1), s. 5–11.
- Loomba Ania (1993). *Dead Women tell no Tales: Issues of Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial and Post-colonial Writings on Window Immolation in India*. „History Workshop”, nr 36, s. 209–227.
- López-Corvo Rafael E. (2003). *The Dictionary of The Work of W. R. Bion*. London: Karnac
- López-Corvo Rafael E. (2006). *Wild Thoughts. Searching for a Thinker*. London: Karnac.
- Luborsky L., Crits-Christoph, P. (1997). *Understanding Transference: The Core Conflictual Relationship Theme Method*. Washington: American Psychological Association.
- Lucas Richard (2009). *The Psychotic Wavelength. A Psychoanalytic Perspective for Psychiatry*. London and New York: Routledge.
- Luepnitz Deborah Anna (2007). *Accentuate the Negative: Two Contributions to a Non-normative Oedipal Theory*. „Psychoanalysis, Culture & Society”, nr 12, s. 44–49.
- Lukoff D., Lu F., Turner R. (1992). *Toward a More Culturally Sensitive DSM-IV: Psychoreligious and Psychospiritual Problems*. „Journal of Nervous Mental Diseases”, nr 180, s. 673–682.
- Lukoff D., Lu, F., Turner R. (1995). *Cultural Considerations in the Assessment and Treatment of Religious and Spiritual Problems*. „Psychiatr Clin North Am”, nr 18, s. 467–485.
- Lutz Catherine (1988). *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

- Lutz Catherine (1992). *Motivated Models*. W: R.G. D'Andrade, C. Strauss (red.). *Human Motives and Cultural Models* (s. 181–190). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Lynch Owen M. (red.) (1990). *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Lyon Margot L. (1995). *Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion*. „Cultural Anthropology”, nr 10 (2) *Anthropologies of the Body*, s. 244–263
- Macmillian Malcolm (2007). *Freud oceniony. Analiza krytyczna dzieła*. Tłum. M. Zagrodzki. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Macrae C.N., Stangor Ch., Hewstone M. (1999). *Stereotypy i uprzedzenia*. Tłum. M. Majchrzak i in. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Mahalingam Ramaswamy (2007). *Beliefs about Chastity, Machismo, and Caste Identity: A Cultural Psychology of Gender*. „Sex Roles”, nr 56, s. 239–249.
- Malamoud Charles (1996). *Cooking the World. Ritual and Thought in Ancient India*. Tłum. D.White. Delhi: Oxford University Press.
- Malik Aditya, Feldhaus Anne, Brückner Heidrun (red.) (2005). *In the Company of Gods. Essays in Memory of Günther-Dietz Sontheimer*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts/Manohar.
- Malinowski Bronisław (1927). *Sex and Repression in Savage Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Malinowski Bronisław (1929). *The Sexual Life of Savages*. Boston: Bacon Press, 1987.
- Mallon Ron, Stich Stephen P. (2000). *The Odd Couple: The Compatibility of Social Construction and Evolutionary Psychology*. „Philosophy of Science”, nr 67, s.133–154.
- Mancia Mauro (1996). *From Oedipus to Dream*. London: Karnac Books.
- Mancia Mauro (red.) (2006). *Psychoanalysis and Neuroscience*. Milan: Springer.
- Mandelbaum David G. (1970). *Society in India: Volume One, Continuity and Change*. Berkeley: University of California Press.
- Mane P.N. (1991). *Socialization of Hindu Women in Their Childhood. An Analysis of Literature*. „Indian Journal of Social Work”, nr LII (1), s. 81–95.
- Mangubhai Jayshree, Irudayam Aloysius (2008). *Building A Subaltern Women's Perspective*. W: K. Kannabiran, R. Singh (red.). *Challenging the Rule(s) of Law. Colonialism, Criminology, and Human Rights in India* (s. 142–164). New Delhi: Sage.
- Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, zob.: Olivelle Patrick (2005).
- Marglin Frédérique A. (1982). *Types of Sexual Union and Their Implicit Meanings*. W: J.S. Hawley, D.M. Wulff (red.). *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India* (s. 298–315). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Marglin Frédérique A. (1985). *Female Sexuality in the Hindu World*. W: C.W. Atkinson, C.H. Buchanan, M.R. Miles. (red.). *Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality* (s. 39–59). Boston: Beacon Press.
- Markus Hazel, Kitayama Shinobu (1991). *Culture and Self. Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*. „Psychological Review”, nr 98, s. 224–253.
- Marriott McKim (1976). *Interpreting Indian Society: A Monistic Alternative to Dumont's Dualism*. „The Journal of Asian Studies”, nr 36 (1), s. 189–195.
- Marriott McKim (1989). *Constructing an Indian Ethnosociology*. „Contributions to Indian Sociology”, nr 23 (1), s. 1–39.
- Maruszewski Tomasz (2005). *Pamięć autobiograficzna*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Mastead A. S. R., Frijd, N., Fische, A. (red.) (2004). *Feelings and Emotions. The Amsterdam Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- May Robert (1980). *Sex and Fantasy*. New York: Norton.

- McDaniel June (1989). *The Madness of the Saints. Ecstatic Religion in Bengal*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McDaniel June (1998). *A Holy Woman of Calcutta*. W: D.S. Lopez jun. (red.). *Religions of India in Practice* (s. 418–425). Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.
- McDaniel June (2003). *My Mother, Myself: Female Mystical Identity in Bengali Shaktism*, Mysticism Group American Academy of Religion. November meeting (www.aarmysticism.org/documents/McDaniel03.pdf)
- McDaniel June (2004). *Offering Flowers, Feeding Skulls Popular Goddess Worship in West Bengal*. New York: Oxford University Press.
- McDaniel June (2007). *Does Tantric Ritual Empower Women? Renunciation and Domesticity among Female Bengali Tantrikas*. W: T. Pintchman (red.). *Women's Lives, Women's Rituals in the Hindu Tradition* (s. 159–176). Oxford and New York: Oxford University Press.
- McDermott Rachel, Fand Jeffrey, Kripal J. (red.) (2003), *Encountering Kali. In the Margins, at the Center, in the West*, Berkeley: University of California Press.
- McGee Mary (1991). *Desired Fruits: Motive and Intention in the Votive Rites of Hindu Women*. W: J. Leslie (red.) (1991). *Roles and Rituals for Hindu Women* (s. 71–88). Delhi: Motilal Banarsidass.
- McLaughlin James (1982). *Issues Stimulated by the 32nd Congress*. „The International Journal of Psycho-Analysis”, nr 63, s. 229–241.
- Mehta P. (1997). *The Import and Export of Psychoanalysis: India*. „Journal of the American Academy of Psychoanalysis”, nr 25 (3), s. 455–471.
- Meissner W.W. (1981). *Metapsychology – Who Needs It?* „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 29 (4), 921–938.
- Meissner W.W. (1990). *Foundations of psychoanalysis reconsidered*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 38 (3), s. 523–557.
- Meltzer Donald (1984). *Dream-life. A Re-examination of the Psycho-analytical Theory and Technique*. Perthshire: Clunie Press.
- Meltzer Donald (1986). *Studies in Extended Metapsychology: Clinical Applications of Bion's Ideas*. London: Harris Meltzer Trust, Karnac Books.
- Mendel Dale (red.) (1982). *Early Female Development: Current Psychoanalytic Views*. Jamaica, N.Y.: Spectrum.
- Menon Usha, Shweder Richard A. (1997). *Kali's Tongue: Cultural Psychology and the Power of Shame in Orissa, India*. W: Sh. Kitayama, H.R. Markus, (red.). *Emotion and Culture. Empirical Studies of Mutual Influence* (s. 241–82). Washington DC: American Psychological Association.
- Menon Usha (2002). *Making Śakti: Controlling (Natural) Impurity for Female (Cultural) Power*. „Ethos”, nr 30 (1/2), s. 140–157.
- Menon Usha (2011). *The Three Selves of Adulthood: Cultural Conceptions of Self Among Oriya Hindu Women*. „Psychological Studies”, nr 56 (1), s. 23–35.
- Mesquita Batja, Frijda Nico H. (1992). *Cultural Variations in Emotions: A Review*. „Psychological Bulletin”, nr 112, s. 179–204.
- Meyers Helen C. (1996). *Object Constancy*. W: S. Akhtar, S. Kramer, H. Parens (red.). *The Internal Mother. Conceptual and Technical Aspects of Object Constancy* (s. 85–91). Northvale: Jason Aronson Inc.
- Michaels Axel, Vogelsänger Cornelia, Wilke Annette (red.) (1996). *Wild Goddesses in India and Nepal*. Proceedings of an International Symposium Berne and Zurich, listopad 1994. Bern/Zürich: Peter Lang.
- Mishra Archana (2005). *A Gender Approach to the Smṛti of Manu*. W: K. Shah, R. Seshan (red.). *Visibilising Women. Facets of History Through a Gender Lens* (s. 53–62). Delhi: Kalpaz Publications.

- Mikołajczyk H. (1995). *Psychoanaliza Freuda – próba hermeneutycznej rekonstrukcji*. Częstochowa: Wydawnictwo WSP.
- Miller Barbara D. (red.) (1993). *Sex and Gender Hierarchies*. New York: Cambridge University Press.
- Miller Jean Baker (1976). *Toward a New Psychology of Women*, Boston: Beacon Press.
- Miller Jean Baker (red.) (1973). *Psychoanalysis and Women*. Baltimore: Penguin Books.
- Miller L. (1995). *The Transition to Adulthood: Oedipal Themes*. „Psychoanalytic Psychotherapy”, nr 9, s. 219–230.
- Mills Jon (2005). *A Critique of Relational Psychoanalysis*. „Psychoanalytic Psychology”, nr 22(2), s. 155–188.
- Mills Jon (2006). *A Response to My Critics*. „Psychoanalytic Psychology”, nr 23 (1), s. 197–209.
- Milner Murray (1994). *Status and Sacredness: A General Theory of Status Relations and an Analysis of Indian Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Mines M. (1988). *Conceptualizing the Person: Hierarchical Society and Individual Autonomy in India*. „American Anthropologist”, nr 90, s. 568–579.
- Minturn L., Boyd D., Kapoor S. (1978). *Increased Maternal Power Status*. „Journal of Cross Cultural Psychology”, nr 9 (8), s. 253–268.
- Mitchell Juliet (1966). *Women, the Longest Revolution*. W: tejże. *Women's Estate* (s. 75–122). London: Penguin, 1971.
- Mitchell Juliet (1974). *Psychoanalysis and Feminism*. London: Vintage. Wznowienie jako: tejże (2000). *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*. London: Basic Books.
- Mitchell Juliet (1984). *Women, The Longest Revolution: Essays on Feminism, Literature, and Psychoanalysis*. London: Vintage.
- Mitchell Juliet (1986). *The Question of Femininity and the Theory of Psychoanalysis* (s. 381–400). W: G. Kohon (red.). *The British School of Psychoanalysis: The Independent Tradition*. New Haven/London: Yale University Press.
- Mitchell Juliet (2001). *Mad Men and Medusas: Reclaiming Hysteria*. New York: Basic Books.
- Mitchell Stephen A. (2000). *Relationality: From Attachment to Intersubjectivity*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Mitchell Tim (2004). *Authoritarian Medicalization and Gynophobia under Franco*. „South Central Review”, nr 21 (2), s. 1–14.
- Modell Arnold H. (2005). *Emotional Memory, Metaphor and Meaning*. „Psychoanalytic Inquiry”, nr 25 (4), s. 555–568.
- Modell Arnold H., Sacks Michael H. (1985). *The Oedipus Complex: A Reevaluation*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 33, s. 201–216.
- Moitra Shefali (2002). *Feminist Thought. Androcentrism, Communication and Objectivity*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Moffatt Michael (1979). *Harijan Religion: Consensus at the Bottom of Caste*. „American Ethnologist”, nr 6, s. 244–260.
- Molino, Anthony (red.) (2004). *Culture, Subject, Psyche: Dialogues in Psychoanalysis and Anthropology*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Montgomery Rita E. (1974). *A Cross-Cultural Study of Menstruation, Menstrual Taboos, and Related Social Variables*. „Ethos”, nr 2 (2), s. 137–170.
- Montini Alessandro (red.) (2002). *Hindu Masculinities across the Ages: Updating the Past*. Torino: L'Harmattan.
- Moore Burness E., Fine Bernard D. (1996). *Słownik psychoanalizy – klasyczne pojęcia nowe koncepcje*. Tłum. E. Modzelewska. Warszawa: Czarna Owca, dawniej Santorski & Co.
- Moore E. (1995). *Moral Reasoning: An Indian Case Study*. „Ethos”, nr 23, s. 286–327.

- Moore Henrietta L. (1994). *Gendered Persons: Dialogues between Anthropology and Psychoanalysis*. W: S. Heald, A. Deluz (red.). *Anthropology and Psychoanalysis. An Encounter through Culture* (s. 131–149). London and New York: Routledge.
- Moore Henrietta L. (1988). *Płeć kulturowa i status – wyjaśnienie sytuacji kobiet*. W: M. Kempny, E. Nowicka (wybór i przedmowa). *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (s. 09–339). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Moore Henrietta L. (1999). *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*. W: M. Kempny, E. Nowicka (wybór i przedmowa). *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 402–419). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Muensterberger, Werner, Esman, Aaron H, Bryce-Boyer, L. (red.) (1976). *Psychoanalytic Study of Society*. New Haven: Yale University Press.
- Mukhopadhyay Carol C., Higgins, Patricia J. (1988). *Anthropological Studies of Women's Status Revisited: 1977–1987*. „Annual Review of Anthropology”, nr 17, s. 461–495.
- Mukhopadhyay Subrata K. (1994). *Cult of Goddess Sitala in Bengal*. Calcutta: Firma KLM Private Limited.
- Murphy S.T., Zajonc R.B. (1994). *Afekt, poznanie i świadomość: rola afektywnych bodźców poprzedzających przy optymalnych i suboptymalnych ekspozycjach*. „Przegląd Psychologiczny”, nr 37, s. 261–299.
- Murti Srimannarayana (1994). *Position and Status of Women in the Yājñavalkyaśmṛiti*. W: C.P. Bhatta, P.-S. Filliozat, S.P. Narang (red.). *Pandit N. R. Bhatt Felicitation Volume*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Nabokov Isabelle (1997). *Expel the Lover, Recover the Wife: Symbolic Analysis of a South Indian Exorcism*. „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, nr 3 (2), s. 297–316.
- Nabokov Isabelle (2000). *Religion Against the Self. An Ethnography of Tamil Rituals*, New York: Oxford University Press.
- Nagpal Ashok (2000). *Cultural continuity and change in Kakar's works: some reflections*. „International Journal of Group Tensions”, nr 29 (3/4), s. 285–321.
- Naidoo J. (1992). *Between East and West: Reflections on Asian East Indian Women in Canada*. W: R. Ghosh, R. Kunango (red.). *South Asian Canadians: Current Issues in the Politics of Culture* (s. 81–91). New Delhi: Shastri Indo-Canadian Institute.
- Nandy Ashis (1995). *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*. Delhi, London: Oxford University Press.
- Narayan Vasudha (2006). *Hinduism in Pittsburgh: Creating the South Indian „Hindu” Experience in the United States*. W: J.S. Hawley, V. Narayanan Vasudha (red.). *The Life of Hinduism* (s. 231–248). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Naso Ronald C. (2005). *Which Way in Psychoanalysis? The Problem of Suggestion in the Postmodern World*. „Psychoanalytic Psychology”, nr 22, s. 382–394.
- Neumann Erich (1955). *The Great Mother*. New York: Pantheon Books.
- Neustatter Angela (1993). *Boys Will Be Misogynists: Men's Hatred of Women Begins in Infancy*. „The Independent”, 7 lipca.
- Newcomb Theodore, Turner Ralph, Converse Philip (1970). *Psychologia społeczna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Niedzwiedzki Dariusz (2007). *Tożsamość liminalna. Problemy rekonstrukcji tożsamości społecznej w warunkach transformacji systemowej*. W: I. Borowik, K. Leszczyńska (red.). *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje* (s. 79–91). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Northup Lesley A. (1997). *Ritualizing Women: Patterns of Spirituality*. Cleveland: Pilgrim Press.

- Nowicka Ewa (2007). *Podwójna tożsamość. Dzieci małżeństw mieszanych*. W: I. Borowik, K. Leszczyńska (red.). *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje* (s. 104–119). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Oatley Keith, Jenkins Jennifer M. (2003). *Zrozumieć emocje*. Tłum. J. Radzicki, J. Suchecki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Obeyesekere Gananath (1970). *The Idiom of Demonic Possession: A Case Study*. „Social Science and Medicine”, nr 4, s. 97–111.
- Obeyesekere Gananath (1977). *Psychocultural Exegesis of a Case of Spirit Possession from Sri Lanka*. W: V. Crapanzano, V. Garrison (red.). *Case Studies in Possession* (s. 235–294). Leiden: Brill.
- Obeyesekere Gananath (1981). *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: Chicago University Press.
- Obeyesekere Gananath (1984). *The Cult of the Goddess Pattini*. Chicago: Chicago University Press.
- Obeyesekere Gananath (1990). *The Work of Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Ohme Rafał K. (red.) (2007). *Nieuświadomiony afekt*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- O'Leary John, Wright Fred (1986). *Shame and Gender Issues in Pathological Narcissism*. „Psychoanalytic Psychology”, t. 3, nr 4, s. 327–339.
- Olivelle Patrick (1978). *The Integration of Renunciation by Orthodox Hinduism*. „Journal of the Oriental Institute”, nr 28 (1), s. 27–36.
- Olivelle Patrick (1984). *Renouncer and Renunciation in the Dharmaśāstras*. W: R.W. Lariviere (red.). *Studies in the Dharmaśāstras* (81–152). Calcutta: Firma KLM Private Limited.
- Olivelle Patrick (2004). *The Law Code of Manu*. New York: Oxford UP.
- Olivelle Patrick (2005). *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford: Oxford University Press.
- Olszanowski Michał itd. (2007). *Nieuświadomiony afekt a pamięć mimowolna*. W: R.K. Ohme (red.). *Nieuświadomiony afekt* (s. 139–150). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Opatow B. (1999). *Affect and Integration Problem of Mind*. „Neuro-Psychoanalysis”, nr 1, s. 97–110.
- Oquendo Mario A., Graver Ruth. (1997). *Treatment of an Indian woman with major depression by a Latina therapist: cultural formulation*. „Culture, Medicine And Psychiatry”, nr 21, s. 115–126.
- Orr Leslie (2007). *Domesticity and Difference/Women and Men: Religious Life in Medieval Tamilnadu*. W: T. Pintchman (red.). *Women's Lives, Women's Rituals in the Hindu Tradition* (s. 109–130). Oxford and New York: Oxford University Press.
- Ortner Sherry B. (1975). *Oedipal Father, Mother's Brother, and the Penis*. „Feminist Studies”, nr 2 (2/3), s. 167–182.
- Ortner Sherry B. (1984). *Theory in Anthropology since the Sixties*. „Comparative Studies in Society and History”, nr 26 (1), s. 126–166.
- Östör Akos (1980). *The Play of the Gods: Locality, Ideology, Structure, and Time in the Festivals of a Bengali Town*. Chicago: University of Chicago Press.
- Östör Akos (1982). *Puja in Society*. Lucknow: Ethnographic and Folk Culture Society.
- Östör Akos Fruzzetti, Lina Barnett Steve (red.) (1982). *Concepts of Person: Kinship, Caste, and Marriage in India*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Palombo S.R. (1999). *The Emergent Ego: Complexity and Coevolution in the Psychoanalytic Process*. Madison: International Universities Press.

- Pandey Gyanendra (1990). *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Delhi: Oxford University Press.
- Pandit M.P. (1971). *Lights on the Tantras*. Madras: Ganesh & Co.
- Parsons A. (1969). *Belief, Magic and Anomic: Essays in Psychosocial Anthropology*. New York: Free Press.
- Paul Robert A. (1989). *Psychoanalytic Anthropology*. „Annual Review of Anthropology”, nr 18, s. 177–202.
- Paul Robert A. (1990). *What Does Anybody Want? Desire, Purpose, and the Acting Subject in the Study of Culture*. „Cultural Anthropology”, nr 5(4), s. 431–451.
- Pauwels Heidi R. M. (2008). *The Goddess as Role Model*. Oxford: Oxford University Press.
- Pearson Anne (1996). *Because It Gives Me Peace of Mind: Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women*. Albany: State University of New York Press.
- Perez-Foster RoseMarie, Moskowitz Michael, Art Javier Rafael (red.) (1996). *Reaching Across Boundaries of Culture and Class: Widening Scope of Psychoanalysis*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Pfeifer Rolf, Leuzinger-Bohleber Marianne (1986). *Applications of Cognitive Science Methods to Psychoanalysis: A Case Study and Some Theory*. „International Review of Psychoanalysis”, nr 13, s. 221–238.
- Piers G., Singer, M. (1953). *Shame and Guilt*. New York: W.W. Norton.
- Pine Fred (1988). *The Four Psychologies of Psychoanalysis and Their Place in Clinical Work*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 36, s. 571–598.
- Pinker Steven (2005). *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Pintchman Tracy (1997). *The Rise of the Goddess in the Hindu Tradition*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Pintchman Tracy (2001). *Seeking Mahadevi*. Albany: New York State University Press.
- Pleck Joseph H. (1981). *The Myth of Masculinity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Płofska Dorota, Czernikiewicz Andrzej (2006). *Aleksytymia – ciągle wiele pytań. Część I. Definiowanie aleksytymii. Alexithymia – There Are Still a Lot of Questions. Part I. Definition of Alexithymia*. „Psychiatria”, nr 3(1), s. 1–7.
- Posner Michael I., Rothbart Mary K., Vizueta Nathalie, Thomas Kathleen M., Levy Kenneth N., Fossella John, Silbersweig David, Stern Emily, Clarkin John, Kernberg Otto (2003). *An Approach to the Psychobiology of Personality Disorders*. „Development and Psychopathology”, nr 15, s. 1093–1106.
- Pradhan Baman Chandra (1997). *The Origin and Development of Śaktism*. Calcutta: Punthi Pustak.
- Prakash Gyan (1994). *Subaltern Studies as Postcolonial Criticism*. „The American Historical Review”, nr 99 (5), s. 1475–1490.
- Pribram Karl H. (1962). *The Neuropsychology of Sigmund Freud*. W: A.J. Bachrach (red.). *Experimental Foundations of Clinical Psychology* (s. 442–468). New York: Basic Books.
- Pribram Karl H. (1965). *Freud's „Project”: An open biologically based model for psychoanalysis*. W: N.S. Greenfield, W.C. Lewis (red.). *Psychoanalysis and Current Biological Thought* (s. 81–92). Madison: University of Wisconsin Press.
- Pribram Karl H., Gill Merton M. (1976). *Freud's „Project” Re-assessed: Preface to Contemporary Cognitive Theory and Neuropsychology*. London: Hutchinson.
- Pulver S.E., Levine H.B., Blum H.P., Segal H., Weinshel E.M., Etchegoyen H., Kernberg O.F. (1992). *Freudian and Kleinian Theory: A Dialogue of Comparative Perspectives*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 40 (3), s. 801–826.
- Quinn Naomi, Strauss Claudia (2006). *Introduction to Special Issue on The Missing Psychology in Cultural Anthropology's Key Words*. „Anthropological Theory”, nr 6 (3), s. 267–279.

- Raheja Gloria Goodwin, Gold Ann Grodzins (1994). *Listen to the Heron's Words: Reimagining gender and Kinship in North India*. Berkeley: University of California Press.
- Rajan S. Rajesvari (1993). *Real and Imagined Women: Gender, Culture, Postcolonialism*. London: Routledge.
- Rakowska Jadwiga (2006a). *Problemy metodologiczne badań nad skutecznością psychoterapii*. W: L. Grzesiuk (red.). *Psychoterapia. Badania i szkolenie* (s. 71–82). Warszawa: Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury.
- Rakowska Jadwiga (2006b). *Wyniki badań nad skutecznością psychoterapii podsumowane w metaanalizach*. W: L. Grzesiuk (red.). *Psychoterapia. Badania i szkolenie* (s. 82–100). Warszawa: Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury.
- Ramanujan A.K. (1982). *On Women Saints*. W: J.S. Hawley, D.M. Wulff (red.). *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India* (s. 316–324). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ramanujan A.K. (1989). *Is There an Indian Way of Thinking? An Informal Essay*. „Contributions to Indian Sociology”, nr 23 (1), s. 41–58.
- Ramaswamy Krishnan, Nicolas Antonio de, Banerjee Aditi (red.) (2007). *Invading the Sacred*. Delhi: Rupa & Co.
- Rapaport David, Gill Merton M. (1959). *The Points of View and Assumptions of Metapsychology*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 40, s. 153–162.
- Rappaport Roy A. (2007). *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Raphael-Leff Joan (2002). *Mothers and Power*. W: B.J. Seelig, R.A. Paul, C.B. Levy (red.). *Constructing and Deconstructing Woman's Power* (s. 45–55). London: Karnac Books.
- Rastogi, M., Therly P. (2006). *Dowry and Its Link to Violence against Women in India: Feminist Psychological Perspectives*. „Trauma, Violence, & Abuse”, nr 7(1), s. 66–77.
- Rayaprol A. (1997). *Negotiating Identities: Women in the Indian Diaspora*. New Delhi: Oxford University Press.
- Reddy William M. (1997). *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions*. „Current Anthropology”, nr 38 (3), s. 327–351.
- Reich Annie (1951). *On Countertransference*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 32, s. 2–31.
- Reich Annie (1960). *Further Remarks on Counter-Transference*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 41, s. 389–395.
- Rettakudi Nagarajan Vijaya (2007). *Threshold Designs, Forehead Dots, and Menstruation Rituals: Exploring Time and Space in Tamil Kolams*. W: T. Pintchman (red.). *Women's Lives, Women's Rituals in the Hindu Tradition* (s. 85–108). Oxford and New York: Oxford University Press.
- Rheingold Joseph C. (1964). *The Fear of Being a Woman*. New York: Grune & Stratton.
- Ricoeur Paul (2008). *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Risjord Mark (2004). *The Limits of Cognitive Theory in Anthropology*. „Philosophical Explorations”, nr 7 (3), s. 281–297.
- Riviere Joan (1927). *Symposium on Child Analysis*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 8, s. 370–377.
- Riviere Joan (1936). *On the Genesis of Psychical Conflict in Early Infancy*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 55, s. 397–505.
- Rodrigues Hillary P. (2003). *Ritual Worship of the Great Goddess. The Liturgy of the Durgā Pūjā with Interpretations*. New York: State University Press.
- Rodrigues Hillary P. (2005). *Women in the Worship of the Great Goddess*. W: A. Sharma (red.). *Goddesses and Women in the Indic Religious Tradition* (s. 72–104). Leiden: Brill.
- Roheim Geza (1947). *Psychoanalysis and Anthropology*. W: B. Ruitenbeek (red.). *Psychoanalysis and Social Science* (s. 73–101). New York: Dutton.

- Roheim Geza (1971). *The Origin and Function of Culture*. New York: Doubleday.
- Roland Alan (1982). *Toward a Psychoanalytical Psychology of Hierarchical Relationships in Hindu India*, „Ethos”, nr 10 (3), s. 232–253.
- Roland Alan (1987). *The Familial Self, the Individualized Self, And the Transcendent Self: Psychoanalytic Reflections on India and America*. „Psychoanalytic Review”, nr 74 (2), s. 237–250.
- Roland Alan (1988). *In Search of Self in Indian and Japan: Toward a Cross-Cultural Psychology*, Princeton: Princeton University Press.
- Roland Alan (1991). *Sexuality, the Indian Extended Family, and Hindu Culture*. „Journal of American Academy of Psychoanalysis”, nr 19, s. 595–605.
- Roland Alan (1992). *Another Self-Self Psychology*. „Psychological Inquiry”, nr 3(1), s. 56–57.
- Roland Alan (1996). *Cultural Pluralism and Psychoanalysis. The Asian and North American Experience*. London: Routledge.
- Roland Alan (2007). *The Uses (and Misuses) Of Psychoanalysis in South Asian Studies: Mysticism and Child Development*. W: K. Ramaswamy, Nicolas Antonio de, Banerjee Aditi (red.). *Invading the Sacred* (s. 407–428). Delhi: Rupa & Co.
- Roopnarine Jaipaul L., Suppal Pretti (2000). *Kakar's Psychoanalytic Interpretation of Indian Childhood: The Need to Emphasize the Father and Multiple Caregivers in the socialization equation*. „International Journal of Group Tensions”, nr 29 (3/4), s. 349–370.
- Rosaldo Michelle (1984). *Toward an Anthropology of Self and Feeling*. W: R.A. Shweder, R.A. LeVine (red.). *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion* (s. 137–157). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenfeld Herbert (1987). *Impasse and Interpretation*. London and New York: Tavistock Publications.
- Rosińska Zofia (2002). *Freud*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Rosińska Zofia (2004). *Spór o metapsychologię Sigmunda Freuda*. W: Z. Rosińska i in. (red.). *Freud i nowoczesność* (s. 73–92). Kraków: Universitas.
- Rosner Katarzyna (2006). *Narracja, tożsamość i czas*. Kraków: Universitas.
- Roth Anthony, Fonagy Peter (1996). *What Works For Whom? A Critical Review of Psychotherapy Research*. New York, London: The Guilford Press.
- Roth Anthony, Fonagy Peter (2005). *What Works For Whom? A Critical Review of Psychotherapy Research. Second Edition*. New York, London: The Guilford Press.
- Roy Manisha (1972). *Bengali Women*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rukmini T.S. (red.) (1999). *Hindu Diaspora: Global Perspective*. Montreal: Concordia University.
- Rustin Michel (1999). *Psychoanalysis. The Last Modernism?* W: D. Bell (red.). *Psychoanalysis and Culture. A Kleinian Perspective* (s. 105–121) New York: Routledge.
- Sacha-Piekło Małgorzata (2003). *Doświadczenie mistyczne w tantryzmie hinduskim*. W: M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło (red.). *Miedzy wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu* (s. 111–174). Kraków: Universitas.
- Sacha Małgorzata (2005). *Gniewne oblicze Kali. Mit, ikonografia, rytual.* „Studia Religiológica”, nr 38, s. 91–103.
- Sacha Małgorzata (2006). *Whose Power? Whose Control? Religious and Social Agency of Hindu Women*, niepublikowany tekst wykładu w The School of Women Studies, University of Jadavpur, Kalkuta, 15 grudnia 2006.
- Sachs David (1989). *In Fairness to Freud: A Critical Notice of the Foundations of Psychoanalysis*. „The Philosophical Review”, nr 98 (3), s. 349–378.
- Said Edward (1993). *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus.
- Said Edward (2005). *Orientalizm*. Tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Zysk i S-ka.
- Sanderson Alexis (1988). *Śaivism and the Tantric Traditions*. W: S. Sutherland i in. (red.). *The World's Religion* (s. 660–704). London: Routledge.

- Sandler Joseph (1972). *The Role of Affects in Psychoanalytic Theory*. W: J. Sandler. *From Safety to Superego. Selected Papers of Joseph Sandler* (s. 285–297). London: Karnac Books, 1989.
- Sandler Joseph (1976). *Countertransference and Role-responsiveness*. „International Review of Psycho-Analysis”, nr 3, s. 43–47.
- Sandler Joseph (1983). *Reflections on Some Relations between Psychoanalytic Concepts and Psychoanalytic Practice*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 64, s. 35–45.
- Sandler Joseph (1989). *From Safety to Superego. Selected Papers of Joseph Sandler*. London: Karnac Books.
- Sandler Joseph, Holder A., Dare C., Dreher A. (1997). *Freud's Models of the Mind*, New York: International Universities Press.
- Sandler Joseph, Joffe (1969). *Toward a Basic Psychoanalytic Model*. W: J. Sandler (red.). *From Safety to Superego. Selected Papers of Joseph Sandler* (s. 235–254). London: Karnac Books, 1989.
- Sandler Joseph, Rosenblatt Bernard (1962). *The Concept of the Representational World*. W: J. Sandler (red.). *From Safety to Superego. Selected Papers of Joseph Sandler* (s. 58–72). London: Karnac Books, 1989.
- Sandler Joseph, Sandler Anna-Marie (1978). *On the Development of Object Relationships and Affects*. „International Journal of Psychoanalysis”, nr 59, s. 285–296.
- Sandler Joseph, Sandler Anna-Marie (1994). *Phantasy and Its Transformation*. W: R. Steiner (red.). *Unconscious Phantasy* (s. 77–88). London: Karnac Books, 2003.
- Sandler Paulo Cesar (2005). *The Language of Bion: A Dictionary of Concepts*. London: Karnac Books.
- Sangari Kumkum (1993). *Consent, Agency and the Rhetorics of Incitement*. „Economic and Political Weekly”, nr 1, s. 867–882.
- Sarkar Tanita (1995). *Heroic Women, Mother Goddesses: Family and Organization in Hindutva Politics*. W: T. Sarkar, U. Butalia (red.). *Women and Hindu Right: A Collection of Essays*. New Delhi: Kali for Women.
- Sarkar Tanita (1998). *Woman, Community and Nation*. W: P. Jeffery, A. Basu (red.). *Appropriating Gender: Women's Agency, the State, and Politicized Religion in South Asia*. New York and London: Routledge.
- Schafer Roy (1976). *A New Language of Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press.
- Schafer Roy (1980a). *Action and Narration in Psychoanalysis*. „New Literary History”, nr 12, s. 61–85.
- Schafer Roy (1980b). *Narration in the Psychoanalytic Dialogue*. „Critical Inquiry”, nr 7, s. 29–53.
- Schafer Roy (1982). *The Relevance of the „Here and Now” Transference Interpretation to the Reconstruction of Early Development*. „International Journal of Psychoanalysis”, nr 63, s. 77–82.
- Schaffer H.R., Emerson P.E. (1964). *The Development of Social Attachments in Infancy*. „Monographs of the Society for Research in Child Development”, nr 29 (3, S.N. 94), s. 1–77.
- Scheff Thomas J. (1988). *Shame and Conformity: The Deference/Emotion System*. „American Sociological Review”, nr 53, s. 395–406.
- Scheff Thomas J. (1990). *Microsociology: Discourse, Emotion and Social Structure*. Chicago: University of Chicago Press.
- Scheff Thomas J., Retzinger Suzanne M. (1991). *Emotion and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts*. Lexington, Mass.: Lexington Books.
- Scherer Klaus R. (1999). *Ku pojęciu „emocji modalnych”*. Tłum. B. Wojcieszke. W: P. Ekman, R.J. Davidson. (red.). *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*. (s. 30–36). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Scherer Klaus R., Ekman Paul (red.) (1984). *Approaches to Emotion*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

- Schneider David (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.
- Schneider John A. (2003). *Working with Pathological and Healthy Forms of Splitting: A Case Study*, „Bulletin of the Menninger Clinic”, nr 67(1), s. 32–49.
- Schoembucher Elisabeth (1993). *Gods, Ghosts and Demons: Possession in South Asia*. W: H. Brühner, L. Lutze, A. Malik (red.). *Flags of Fame: Studies in South Asian Folk Culture* (s. 239–267). New Delhi: Manohar.
- Schwartz Adria (1998). *Sexual Subjects: Lesbians, Gender, and Psychoanalysis*. New York: Routledge Press.
- Sedinger Tracey (2002). *Nation and Identification: Psychoanalysis, Race, and Sexual Difference*. „Cultural Critique”, nr 50, s. 40–73.
- Seelig Beth J., Paul Robert A., Levy Carol B. (red.) (2002). *Constructing and Deconstructing Woman's Power*. London: Karnac Books.
- Segal Hanna (2003). *Marzenia senne, wyobrażenia i sztuka*. Tłum. P. Dybel. Kraków: Universitas.
- Segal Hanna (2005). *Wprowadzenie do teorii Melanie Klein*. Tłum. Ł. Penderecki. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Segal Hanna (2006). *Teoria Melanie Klein w praktyce klinicznej*. Tłum. D. Golec, G. Rutkowska, A. Czownicka. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Segal Julia (2007). *Melanie Klein*. Tłum. M. Lipińska. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Seshadri-Crooks Kalpana (1994). *The Primitive as Analyst: Postcolonial Feminism's Access to Psychoanalysis*, „Cultural Critique”, nr 28, s. 175–218.
- Sev'er Aysan (2008). *Discarded Daughters: The Patriarchal Grip, Dowry Deaths, Sex Ratio Imbalances & Foeticide in India*. „Women's Health and Urban Life”, nr 7 (1), s. 56–75.
- Seymour Susan (1980). *The Transformation of a Sacred Town*. Boulder: Westview Press.
- Seymour Susan (1983). *Household Structure and Status and Expressions of Affect in India*. „Ethos”, nr 11, s. 263–277.
- Seymour Susan (1999). *Women, Family, and Child Care in India: A World in Transition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shapiro Judith (1981). *Anthropology and the Study of Gender*. „Soundings: An Interdisciplinary Journal”, nr 64(4), s. 446–465.
- Sharma Arvind (2002). *On Hindu, Hindustān, Hinduism and Hindutva*. „Numen”, nr 49, s. 1–36.
- Sharma Arvind (red.) (2005). *Goddesses and Women in the Indic Religious Tradition*. Leiden: Brill.
- Sharma Dinesh (1978). *Women and Their Affines: The Veil as Symbol of Separation*. „Man”, nr 13, s. 218–233.
- Sharma Dinesh (2000a). *Infancy and Childhood in India: A Critical Review*. „International Journal of Group Tensions”, nr 29 (3/4), s. 219–251.
- Sharma Dinesh (2000b). *Psychoanalysis and Sociocultural Change in India: A Conversation with Sudhir Kakar*. „International Journal of Group Tensions”, nr 29 (3/4), s. 253–283.
- Sharma Dinesh, LeVine Robert A. (1998). *Child Care in India: A Comparative Developmental View of Infant Social Environments*. „New Direction for Child Development”, nr 81, s. 45–68.
- Sharma Renuka M. (2007). *The Ethics of Birth and Death: Gender Infanticide in India*. „Bioethical Inquiry”, nr 4, s. 181–192.
- Sharma R.S. (1958). *Sūdras in Ancient India (A Survey of the Position of the Lower Orders down to circa A.D. 500)*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shaver P.R., Wu S., Schwartz J.C. (1992). *Cross-cultural Similarities and Differences in Emotion and Its Representation*. W: M.S. Clark (red.). *Review of Personality and Social Psychology*, t. 13: *Emotion* (s. 175–212). Newbury Park: Sage.

- Shedler J., Beck, A., Fonagy P., Gabbard G.O., Gunderson J., Kernberg O., Michels R., Westen D. (2010). *Personality Disorders in DSM-5*. „American Journal of Psychiatry”, nr 167 (9), s. 1026–1028.
- Shields Stephanie A. (2004). *Mówiąc od serca. Płeć i społeczny wymiar uczuć*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Shore Bradd (1991). *Twice-Born, Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition*, „American Anthropologist”, nr 93 (1), s. 9–27.
- Shukla A (1987). *Decision Making in Single- and Dual-Career Families in India*. „Journal of Marriage and the Family”, nr 49, s. 621–629.
- Shulman, David D. (1980). *Tamil Temple Myths: Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Shweder Richard A. (1990). *Cultural Psychology – What Is It?* W: J.W. Stigler, R.A. Shweder, G. Herdt (red.). *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (s. 1–46). Cambridge CB: Cambridge University Press.
- Shweder Richard A. (1991). *Thinking through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*. New York: Cambridge University Press.
- Shweder, Richard A. (1999). *Nie jesteś chory, tylko się zakochałeś*. Tłum. B. Wojcieszke. W: P. Ekman, R.J. Davidson (red.). *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia* (s. 36–47). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Shweder Richard A., Bourne Edmund J. (1984). *Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally?* W: R.A. Shweder, R.A. LeVine (red.). *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion* (s. 158–199). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shweder Richard A., Mahapatra Manamohan, Miller Joan G. (1990). *Culture and Moral Development*. W: J.W. Stigler, R.A. Shweder, G. Herdt (red.). *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (s. 130–204). Cambridge CB: Cambridge University Press.
- Sifneos P.E. (1973). *The Prevalence of „Alexithymic” Characteristics in Psychosomatic Patients*. „Psychotherapy and Psychosomatics”, nr 22(2–6), s. 255–266.
- Sifneos P.E. (2000). *Alexithymia, Clinical Issues, Politics and Crime*. „Psychotherapy and Psychosomatics”, nr 69, s. 113–116.
- Sinha T.C. (1966). *Development of psychoanalysis in India*. „International Journal of Psychoanalysis”, 47, 423–439.
- Skaria, Ajay (1997). *Shades of Wildness Tribe, Caste, and Gender in Western India*. „The Journal of Asian Studies”, nr 56 (3), s. 726–745.
- Smith Brian K. (1987). *Exorcising The Transcendent: Strategies for Defining Hinduism and Religion*. „History of Religions”, nr 27 (1), s. 32–55.
- Smith Brian K. (1992). *Canonical Authority and Social Classification: Veda and „Varna” in Ancient Indian Texts*. „History of Religions”, nr 32 (2), s. 103–125.
- Smith Brian K. (1994). *Classifying the Universe. An Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. New York: Oxford University Press.
- Smith Brian K. (1998a). *Questioning authority: Constructions and deconstructions of Hinduism*. „International Journal of Hindu Studies”, nr 2 (3), s. 313–339.
- Smith Brian K. (1998b). *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Smith Frederick M. (1991). *Indra's Curse and Varuna's Noose, and the Suppression of the Woman in the Vedic Śrauta Ritual*. W: J. Leslie (red.). *Roles and Rituals for Hindu Women* (s. 17–45). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Smith Frederick M. (2009). *Deity and Spirit Possession in South Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Sökefeld, Martin (1999). *Debating Self. Identity, and Culture in Anthropology*. „Current Anthropology”, nr 40 (4), s. 417–447.

- Solms Mark, Turnbull Olivier (2002). *The Brain and the Inner World: An Introduction to the Neuroscience of Subjective Experience*. New York: Other Press.
- Sonde Nagesh (1998). *Shree Sukta. A Treatise on Creation and Preservation of Wealth*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Sontheimer, Günther-Dietrich., Kulke, Hermann (1989) (red.). *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar.
- Sontheimer Günther-Dietrich (1989). *Hinduism: The Five Components and Their Interaction*. W: G.-D. Sontheimer, H. Kulke (red.). *Hinduism Reconsidered* (s. 197–212). Delhi: Manohar 1997.
- Sperber Daniel (1975). *Rethinking Symbolism*. *Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber Daniel (1985). *Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations*. „Man”, nr 20 (1), s. 73–87.
- Sperber Daniel (1996). *Explaining Culture*. Oxford: Blackwell.
- Spillius Elisabeth B. (2004). *Comments on Owen Renik*. „International Journal of Psychoanalysis”, nr 85, s.1057–1061.
- Spindler George D. (1980). *Making of Psychological Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Spiro Melford E. (1965). *Religious Systems as Culturally Constituted Defense Mechanisms*. W: B. Kilborne, L.L. Langnessred.) *Culture and Human Nature: Theoretical Papers of Melford E. Spiro* (s. 145–160). Chicago: Chicago University Press, 1987.
- Spiro Melford E. (1982). *Oedipus in the Trobriands*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spiro Melford E. (1984). *Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism with Special Reference to Emotion and Reason*. W: R.A. Shweder, R.A. LeVine (red.). *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion* (s. 323–346). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Spiro Melford E. (1986). *Cultural Relativism and the Future of Anthropology*. „Cultural Anthropology”, nr 1 (3), s. 259–286.
- Spiro Melford E. (1987). *Collective Representations and Mental Representations*. W: B. Kilborne, L.L. Langness (red.) *Culture and Human Nature: Theoretical Papers of Melford E. Spiro* (s. 250–261). Chicago: Chicago University Press.
- Spiro Melford E. (1990). *On the Strange and Familiar in Recent Anthropological Thought*. W: J.W. Stigler, R.A. Shweder, G. Herdt (red.). *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (s. 47–64). Cambridge CB: Cambridge University Press.
- Spiro Melford E. (1992). *Oedipus Redux*. „Ethos”, nr 20, s. 358–376.
- Spiro Melford E. (1993a). *Is the Western Conception of the Self “Peculiar” within the Context of the World Cultures?* „Ethos”, nr 21, 2, s.107–153.
- Spiro Melford E. (1993b). *Gender Hierarchy in Burma: Cultural, Social and Psychological Dimensions*. W: B.D. Miller (red.). *Sex and Gender Hierarchies* (s. 361–333). New York: Cambridge University Press.
- Spiro Melford E. (1996). *Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique*. „Comparative Studies in Society and History”, nr 38 (4), s. 759–780.
- Spivak Gayatri C. (1985). *Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice*, „Wedge”, nr 7/8, s. 120–130.
- Spratt Philip (1966). *Hindu Culture and Personality: A Psychoanalytic Study*. Bombay: Manaktalas.
- Srinivas M.N. (1952). *Religion and Society amongst the Coorgs of South India*. Oxford: Clarendon Press.
- Srinivas M.N. (1957). *Caste in Modern India*. „The Journal of Asian Studies”, nr 16 (4), s. 529–548.

- Srinivas M.N. (1977). *The Changing Position of Indian Women*. „Man, New Series”, nr 12 (2), s. 221–238.
- Srinivas M. N., Shah A.M., Baviskar B. S., Ramaswamy E.A. (1996). *Theory and Method: Evaluation of the Work of M. N. Srinivas*. New Delhi: Sage.
- Stein Ruth (1991). *Psychoanalytic Theories of Affect*. London: Karnac Books.
- Steiner John (red.) (1989). *The Oedipus Complex Today*. London: Karnac Books.
- Stern Daniel N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic Books, Inc.
- Stets Jan E., Burke Peter J. (2000). *Identity Theory and Social Identity Theory*. „Social Psychology Quarterly”, nr 63, s. 224–237.
- Stigler James W., Shweder Richard A., Herdt Gilbert (red.) (1990). *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. Cambridge CB: Cambridge University Press.
- Stirrat R.L. (1977). *Demonic Possession in Roman Catholic Sri Lanka*. „Journal of Anthropol. Res.”, nr 33, s. 133–157.
- Stirrat R.L. (1992). *Power and Religiosity in a Post-colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stockard Jean, Johnson Miriam M. (1979). *The Social Origins of Male Dominance*. „Sex Roles”, nr 5 (2), s. 199–218.
- Stoller Robert (1965). *The Sense of Maleness*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 34, s. 207–218.
- Stoller Robert (1968a). *The Sense of Femeness*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 37, s. 42–55.
- Stoller Robert (1968b). *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. New York: Science House.
- Stoller Robert (1973). *Splitting: A Case of Female Masculinity*. New York: Quadrangle.
- Stoller Robert (1976). *Primary Femininity*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 24 (5, suppl.), s. 59–78.
- Stoller Robert (1985). *Presentations of Gender*. New Haven. London: Yale University Press.
- Strathern Marylin (1987). *An Awkward Relationship. The Case of Feminism and Anthropology*. „Signs”, nr 12, s. 276–292.
- Strauss Claudia (1992a). *Models and Motives*. W: R.G. D’Andrade, C. Strauss (red.). *Human Motives and Cultural Models* (s. 1–20). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Strauss Claudia (1992b). *What Makes Tony Run? Schemas as Motives Reconsidered*. W: R.G. D’Andrade, C. Strauss (red.). *Human Motives and Cultural Models* (s. 197–224). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Strouse Jean (red.) (1974). *Women and Analysis*. New York: Grossman.
- Sunder Rajan Rajeswari (1993). *Real and Imagined Women. Gender, Culture and Post-colonialism*. Routledge: London.
- Sunder Rajan Rajeswari (2002). *Real and Imagined Goddesses: A Debate*. W: A. Hiltbeitel, K.M. M. Erndl (red.). *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddesses* (s. 269–284). New Delhi: Oxford University Press.
- Suppal Pretti, Roopnarine Jaipaul R. (1999). *Paternal Involvement in Child Care as a Function of Maternal Employment in Nuclear and Extended Families in India*, „Sex Roles”, nr 40 (9/10), s. 731–744.
- Suttherland Gail H. (1991). *The Disguises of the Demon: The Development of the Yakṣa in Hinduism and Buddhism*. Albany: SUNY Press.
- Suttie Ian D. (1935). *The Origins of Love and Hate*. London: Free Association Books, 1988.
- Symington Joan, Symington Neville (1996). *The Clinical Thinking of Wilfred Bion*. London & New York: Routledge.
- Tallberg Tommy (2003). *Transforming Emotional Experiences. Perspective from Neurobiology*. „Scandinavian Psychoanalytic Review”, nr 26, s. 131–140.
- Tambs-Lyche Harald (red.) (2004). *The Feminine Sacred in South Asia*. New Delhi: Manohar.

- Tangney June P. (1990). *Sharing Shame and Guilt: Another Social-Clinical Interface*. „Contemporary Social Psychology”, nr 14, s. 83–88.
- Tangney June P. (1994). *The Mixed Legacy of the Superego: Adaptive and Maladaptive Aspects of Shame and Guilt*. W: J.M. Masling, R.F. Bornstein (red.). *Empirical Perspectives on Object Relations Theory*, (s. 1–28). Washington, DC: American Psychological Association.
- Tangney June P. (2000). *Humility: Theoretical Perspectives, Empirical Findings and Directions for Future Research*. „Journal of Social and Clinical Psychology”, nr 19, s. 70–82.
- Tangney June P, Miller Rowland S., Flicker Laura, Barlow Deborah H. (1996). *Are Shame, Guilt, and Embarrassment Distinct Emotions?* „Journal of Personality and Social Psychology”, nr 70 (6), s. 1256–1269.
- Tangney June P., Dearing Ronda L. (2002). *Shame and Guilt*. New York: The Guilford Press.
- Tantraraja Tantra. L. Shastri (red.). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997.
- Taub Gadi (2009). *A Confusion of Tongues between Psychoanalysis and Philosophy: Is the Controversy over Drive versus Relational Theory a Philosophical One?* „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 90, s. 507–527.
- Taylor Graeme J. (1994). *The Alexithymia Construct: Conceptualization, Validation, and Relationship with Basic Dimensions of Personality*. „New Trends Exp. Clin. Psychiat.”, nr 10, s. 61–74.
- Taylor Graeme J., Bagby R.M., Parker J.D. (1991). *The Alexithymia Construct. A Potential Paradigm for Psychosomatic Medicine*. „Psychosomatics”, nr 32, s. 153–164.
- Taylor Graeme J., Bagby R.M., Parker J.D. (1997). *Disorders of Affect Regulation. Alexithymia in Medical and Psychiatric Illness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor Graeme J. (1992). *Psychoanalysis and Psychosomatics: A New Synthesis*. „Journal of American Academy of Psychoanalysis”, nr 20, s. 251–275.
- Taylor Graeme J. (2000). *Recent Developments in Alexithymia Theory and Research*. „Canadian Journal of Psychiatry”, nr 45, s. 134–142.
- Thapan M. (1997). *Embodiment: Essays on Gender and Identity*. Calcutta: Oxford University Press.
- Thapar Romila (1985). *Syndicated Moksha*. „Seminar”, nr 313, 14–22 września.
- Tichy Lauren L, Becker Judith V., Sisco Melissa M. (2009). *The Downside of Patriarchal Benevolence: Ambivalence in Addressing Domestic Violence and Socio-Economic Considerations for Women of Tamil Nadu, India*. „Journal of Family Violence”, nr 24, s. 547–558.
- Tomkins Silvan S. (1984). *Affect Theory*. W: K.R. Scherer, P. Ekman (red.). *Approaches to Emotion* (s. 163–193). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Trevarthen Colwyn (1980). *The Foundations of Intersubjectivity: Development of Interpersonal and Cooperative Understanding in Infants*. W: D. Olson (red.). *The Social Foundations of Language and Thought* (s. 316–342). New York: W.W. Norton & Co.
- Turner Jonathan H., Stets Jan E. (2009). *Socjologia emocji*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Turner Victor W. (1967). *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner Victor W. (1969). *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Tustin Frances (1969). *Autistic Processes*. „Journal of Child Psychotherapy”, nr 2, s. 23–39.
- Tustin Frances (1980). *Autistic Objects*. „International Review of Psycho-Analysis”, nr 7, s. 27–39.
- Tustin Frances (1984). *Autistic Shapes*. „International Review of Psycho-Analysis”, nr 11, s. 279–290.
- Tustin Frances (1993). *On Psychogenic Autism*. „Psychoanalytic Inquiry”, nr 13, s. 34–41.
- Tyler Stephen A. (red.) (1969). *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

- Tyson Phyllis (2002). *The Challenges of Psychoanalytic Developmental Theory*. „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 50, s. 19–52.
- Unnithan-Kumar Maya (1997). *Identity, Gender and Poverty: New Perspectives on Caste and Tribe in Rajasthan*. Oxford: Beghahn Books.
- Urban Hugh (2003). *Tantra: Sex, Secrecy, Politics and Power*. Berkeley: University of California Press.
- Ullrich H.E. (1992). *Menstrual Taboos among Havik Brahmin Women: A Study of Ritual Change*. „Sex Roles”, nr 26(1–2), s. 19–40.
- Varenne Hervé (1984). *Collective Representation in American Anthropological Conversations: Individual and Culture*. „Current Anthropology”, nr 25 (3), s. 281–300.
- Verma Meenakshi (2009). *Reconstructing Indian Feminine Self: A Case Study of Devaki*. „Psychological Studies”, nr 54, s. 184–193.
- Vlassoff Carol (1992). *Progress and Stagnation: Changes in Fertility and Women's Position in an Indian Village*. „Population Studies”, nr 46 (2), s. 195–212.
- Vindhya Usha (1995). *From Equality to Autonomy. Feminist Politics and Psychoanalytic Development*. „Psychology and Developing Societies”, nr 7 (1), s. 65–78.
- Visweswaran Kamala (1997). *Histories of Feminist Ethnography*. „Annual Review of Anthropology”, nr 26, s. 591–621.
- Viswanath K. (1997). *Shame and Control: Sexuality and Power in Feminist Discourse in India*. W: M. Thapan *Embodiment: Essays on Gender and Identity* (s. 313–337). New Delhi: Oxford University Press.
- Volkan Vamik D. (1976). *Primitive Internalized Object Relations*. New York: International Universities Press, Inc.
- Wadley Susan S. (1977). *Women and the Hindu Tradition*. „Signs”, nr 3 (1): *Women and National Development: The Complexities of Change*, s. 113–125.
- Waelder Robert (1970). *Observation, Historical Reconstruction and Experiment: An Epistemological Study*. W: tenże, (1976). *Psychoanalysis: Observation, Theory, Application* (s. 635–675). New York: International Universities Press, Inc.
- Wahl William H. (2008). *Pathologies of Desire and Duty: Freud, Ricoeur, and Castoriadis on Transforming Religious Culture*. „Journal of Religion and Health”, nr 47(3), s. 398–414.
- Walby Sylvia (1990). *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Blackwell.
- Wallerstein Robert S. (1975). *Psychoanalysis as a Science: Its Present Status and Its Future Prospects*. „Psychological Issues”, nr 9, s. 198–228. Monograph nr 36.
- Wallerstein Robert S. (1985a). *Mind, Brain, Body: Toward a Convergence of Psychoanalysis and Neurobiology*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 66, s. 518–521.
- Wallerstein Robert S. (1985b). *Forty-two Lives in Treatment: A Study of Psychoanalysis and Psychotherapy*. New York: Guilford Press.
- Wallerstein Robert S. (1986). *Psychoanalysis as a Science: A Response to the New Challenges*. „Psychoanalytic Quarterly”, nr 55, s. 314–451.
- Wallerstein Robert S. (2009). *What Kind of Research in Psychoanalytic Science?* „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 90, s. 109–133.
- Waszczak Stanisław (2008). *Kontrowersje wokół Ricoeurowskiej interpretacji Freuda*. W: Z. Rosińska i in. (red.). *Freud i nowoczesność* (s. 57–71). Kraków: Universitas.
- Weldon Estela V. (2010). *Matka, madonna, dziwka. Idealizacja i poniżenia macierzyństwa*. Tłum. D. Golec. Warszawa: Oficyna Ingenium.
- Westen Drew (1990). *Psychoanalytic approaches to personality*. W: Pervin, L. (red.). *Handbook of personality: Theory and research* (s. 21–65). New York: Guilford Press.
- Westen Drew (1991a). *Cultural, Emotional, and Unconscious Aspects of Self*. W: R.C. Curtis (red.). *The Relational Self: Theoretical Convergences in Psychoanalysis and Social Psychology* (s. 181–210). New York: Guilford Press.

- Westen Drew (1991b). *Social Cognition and Object Relations*. „Psychological Bulletin”, nr 109, s. 429–455.
- Westen Drew (1992a). *Social Cognition and Social Affect in Psychoanalysis and Cognitive Science: From Analysis of Regression to Regression Analysis*. W: J.W. Barron, M.N. Eagle, D.L. Wolitzky (red.). *The Interface of Psychoanalysis and Psychology*. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Westen Drew (1992b). *The Cognitive Self and the Psychoanalytic Self: Can We Put Our Selves Together?* „Psychological Inquiry”, nr 3 (1), s. 1–13.
- Westen Drew (1994). *Toward an Integrative Model of Affect Regulation: Applications to Social-psychological Research*. „Journal of Personality”, nr 62, s. 641–647.
- Westen, Drew (1997). *Toward an Empirically and Clinically Sound Theory of Motivation*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 78, s. 521–548.
- Westen Drew (1998). *Implicit Cognition, Affect, and Motivation: The End of a Century-long Debate*. W: R. Bornstein, J. Masling, J. (red.). *Empirical Studies of Psychoanalytic Theories*. Vol. 7: *The Psychoanalytic Unconscious*. Washington, D.C.: American Psychological Association Press.
- Westen Drew (1999). *The Scientific Status of Unconscious Processes: Is Freud Really Dead?* „Journal of the American Psychoanalytic Association”, nr 49, s. 1–30.
- Westen Drew (2000). *Integrative Psychotherapy: Integrating Psychodynamic and Cognitive-Behavioral Theory and Technique*. W: C.R. Snyder, R. Ingram (red.). *Handbook of psychological change: Psychotherapy processes and practices for the 21st century* (s. 217–242). New York: Wiley.
- Westen Drew (2001). *Beyond the Binary Opposition in Psychological Anthropology: Integrating Contemporary Psychoanalysis and Cognitive Science*. W: H. Mathews, C. Moore (red.). *The Psychology of Cultural Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Westen Drew (2002a). *Implications of Developments in Cognitive Neuroscience for Psychodynamic Psychotherapy*. „Harvard Review of Psychiatry”, nr 10, s. 369–373.
- Westen Drew (2002b). *Psychology: Brain, Behavior, and Culture*. New York: Wiley.
- Westen Drew (2005). *Implications of Research in Cognitive Neuroscience for Dynamic Psychotherapy*. W: G. Gabbard, J. Beck, J. Holmes (red.). *Oxford Textbook of Psychotherapy* (s. 443–448). Oxford: Oxford University Press.
- White David G. (2003). *Kiss of the Yogini. „Tantric sex” in its South Asian Contexts*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- White David G. (red.) (2001). *Tantra in Practice*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd.
- White David G. (2006). *Digging Wells While Houses Burn? Writing Histories of Hinduism in a Time of Identity Politics*, „History and Theory”, nr 45 (4), s. 104–131.
- Whiting Beatrice B., Whiting John W.M. (1975). *Children of Six Cultures*. Cambridge: Harvard University Press.
- Whiting John W. M. (1990). *Adolescent Rituals and Identity Conflicts*. W: J.W. Stigler, R.A. Shweder, G. Herdt (red.). *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (s. 357–365). Cambridge CB: Cambridge University Press.
- Wig N.N., Menon D.K., Bedi H., Ghoshi A., Kuipers L., Leff J., Korten A., Day R., Sartorius N., Ernberg G., Jablensky A. (1987). *Expressed Emotion and Schizophrenia in North India, I: Cross-Cultural Transfer of Ratings of Relatives’ Expressed Emotion*. „British Journal of Psychiatry”, nr 151, s. 156–160.
- Wilce James M. (2005). „Mówić pięknie” w Bangladeszu: subiektywność jako pāgalāmi. W: J.H. Jenkins, R.J. Barrett (red.). *Schizofrenia, kultura i subiektywność – na krawędzi doświadczenia* (s. 217–242). Kraków: Libron.
- Wilkins Burleigh Taylor (1964). *Nagel’s Critique of Psychoanalysis*. „Philosophy and Phenomenological Research”, nr 24 (3), s. 383–396.

- Williams M.H. (1999). *Psychoanalysis: An Art or a Science? A Review of the Implications of the Theory of Bion and Meltzer*. „British Journal of Psychotherapy”, nr 16 (2), s. 127–135.
- Williams M.H. (2005). *The Three Vertices: Science, Art and Religion*. „British Journal of Psychotherapy”, nr 21 (3), s. 429–441.
- Williams Paul (2004). *Incorporation of an Invasive Object*. „International Journal of Psycho-Analysis”, nr 85, s. 1333–1348.
- Winnicott Donald W. (1975). *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. London: Tavistock Publications.
- Winnicott Donald W. (1960). *Ego Distortion in Terms of True and False Self*. W: tenże (red.). *The Maturation Process and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development* (s. 140–152). New York: International UP Inc., 1965.
- Winnicott Donald W. (1963). *This Feminism*. W: tenże (red.). *Home is Where We Start From: Essays by a Psychoanalyst* (s. 183–194). New York and London: Norton.
- Winnicott Donald W. (1986). *The Mother's Contribution to Society*. W: tenże (red.). *Home is Where We Start From: Essays by a Psychoanalyst* (s. 123–127). New York and London: Norton.
- Yagi Yuko (1999). *Rituals, Service Castes, and Women: Rites of Passage and the Conception of Auspiciousness and Inauspiciousness in Northern India*. W: M. Tanaka, M., Tachikawa, *Living with Sakti: Gender, Sexuality and Religion in South Asia*. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Yanagisako Sylvia (1979). *Family and Household: The Analysis of Domestic Groups*. „Annual Review of Anthropology”, nr 8, s. 161–205.
- Young Robert (2001). *The Oedipus Complex (Ideas in Psychoanalysis)*. Cambridge: Totem Books.
- Zajonc Robert B. (1999) *Dowody na istnienie emocji nieświadomych*. Tłum. B. Wojcieszke. W: P. Ekman, R.J. Davidson (red.). *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia* (s. 250–253). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Zetzel E.R. (1965). *Depression and the Incapacity to Bear It*. W: M. Schur (red.). *Drives, Affects, Behavior* (s. 243–277). Vol. 2. New York: International University Press.
- Zuesse Evan M. (1985). *Ritual Cosmos. The Sanctification of Life in African Religions*. Athens, Ohio: Ohio University Press.

Redakcja
Renata Włodek

Korekta
Magdalena Jankosz

Skład i łamanie
Marian Hanik

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, fax 12-631-18-83